شرح فصوص الحکم

محی الدین بن عربی

نگاشته:

تاج الدین حسین بن حسن خوارزمی

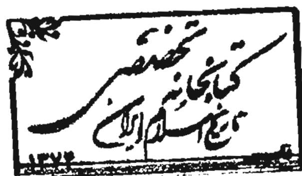
بین سالهای ۸۳۵-۸۳۸ هجری

جلد دوم

باهتمام:

نجیب مایل هروی

تهران - ۱۳۶۴



[۱۳]

فص حکمة ملکیة فی کلمة لوطیة

«مَلْک» با فتح میم و سکون لام شدت است و «ملیک» به معنی شدید. جوهری می گوید: مَلَکْتُ[۱] العجین أمْلِکُهُ [مَلْکاً] بالفتح إذا شدّدت عجْنه[۲].

و شیخ —قدّس سرّه— این حکمت را به کلمه لوط —علیه السّلام— از آن نسبت کرد که لوط در قومش ضعیف بود، وایشان اقویا و شدید الحجاب، وانقیادِ فرمان حق و قبول دعوت نمی کردند، و بواسطه اشتغال به شهوات بهیمیه و انهماک در امور طبیعیه در ارض افساد[۳] می کردند تا لوط گفت: «لَوْ أنّ لی بکم قوةً أو آوی الی رکن شدید[۴]». پس التجاء کرد به حق، که قویّ شدید است، تا حق به شدّتِ عذاب آن قوم را استیصال کرد.

المَلْکُ الشدة والملیك الشدید: یقال ملکت العجین إذا شددت عجینه. قال قیس بن الحطیم یصف طعنة:

ملکت بها کفی فانهرتُ فتقها ... یَری قائمٌ من دونها ماوراءها

[أی شددت بها کفی یعنی الطعنة].

معنی بیت آنست که: زخم محکم زدم عدو را، و به طعن نیزه چنان شکاف واسع ساختم که ناظر[۵] قائم هر چه در طرف دیگر است از آن شکاف که بمنزله شباکه است، مشاهده می تواند کرد.

فهو قول اللّه تعالی عن لوط علیه السّلام «لَوْ أنّ لی بکم قوةً أو آوی إلی رکن شدید». فقال رسول اللّه صلّی اللّه علیه وسلّم یرحم اللّه أخی لوطاً: لقد کان یأوی إلی رکن شدید. فنبه صلّی اللّه علیه وسلّم أنه کان مع اللّه من کونه شدیداً.

یعنی: ملک مفسّر به شدّت مستفاد است از قول حق —سبحانه و تعالی— از لسان لوط —علیه السّلام— که «لَوْ أنّ لی بکم قوةً»[۶].

---

(۱) پا: ملک.

(۲) پا: سددت عجینه.

(۳) پا: فساد.

(٤) س ۱۱ ی ۸۲.

(۵) پا: قا: که ناظر ای شددت بها کفی یعنی الطعنه.

(٦) س ۱۱ ی ۸۲.

و مراد از قوت، همت قویّه[7] مؤثّره [۱۸٤–پ] در نفوس است که این قوتی است روحانیه. و قوت روحانیه اقوی است در تأثیر از قوت جسمانیه؛ زیرا که تأثیر او در همهٔ اهل عالم یا در اکثرش ظاهر می گردد، بخلاف قوت جسمانیه.

معنی «أو آوی إلی رکن شدید[8]» بحسب ظاهر آنست که یا التجا کنم به رکن شدید یعنی به قبیلهٔ قویه غالبه بر خصمان؛ اما بحسب باطن التجا به خدای است از آن روی که قوی و شدید است، چنانکه رسول —علیه السَّلام— بر این معنی تنبیه کرد.

والذی قصد لوط علیه السلام القبیلةُ بالرکن الشدید: والمقاومة بقوله «لو أن لی بکم قوة» و هی الهمة هنا من البشر خاصة.

یعنی: لوط —علیه السَّلام— از رکن شدید قبیله اراده کرد، از برای آنکه می داند که افعال حق —سبحانه و تعالی— در خارج ظاهر نمی شود مگر بر ایدی مظاهر. پس سر او متوجه حق شد و خواست که از برای نصرت بر اعداء او را اِنصار دهد[9]، و قوت و همت مؤثّره در نفس خویش از برای مقاومت اعادی دریابد.

فقال رسول الله صلَّی الله علیه وسلَّم فمن ذلک الوقت —یعنی من الزمن الذی قال فیه لوط علیه السلام «أو آوی إلی رکن شدید» مابعث نبیّ بعد ذلک إلا فی منعة من قومه.

یعنی: رسول —علیه السَّلام— گفت از آن زمان که لوط —علیه السَّلام— گفت: «او آوی الی رکن شدید[10]»، هیچ پیغامبری مبعوث نشد مگر در میان قوم خویش که شرّ اعداء را از او منع می کردند.

فکان یحمیه قبیله کأبی طالب مع رسول الله صلَّی الله علیه وسلَّم.

پس قبیله هر پیغامبری حمایت نبی خویش می کنند، چون أبوطالب با رسول ما —صلَّی الله علیه وسلَّم—.

فقوله «لو أن لی بکم قوة» لکونه علیه السلام سمع الله تعالی یقول «الله الذی خلقکم من ضعف» بالإصالة.

یعنی: این قول که «لو أن لی بکم قوة»[11] از لوط —علیه السَّلام— واقع نشد

(۷) پا: قوت.
(۸) س ۱۱ ی ۸۲
(۹) قا: ابصار دهد.
(۱۰) س ۱۱ ی ۸۲.
(۱۱) س ۱۱ ی ۸۲.

مگر از برای آنکه ادراک کرد به نور الهی و تنبیه حضرت پادشاهی، معنی قول حق ـــسبحانه وتعالی ـــ را که فرمود: «اللّه الذی خلقکم من ضعف[12]»، و در یافت که حضرت حق خلق را از ساحت با راحت عدم به فضای دلگشای وجود آورده است.

و مفهوم آیت نیز راجع بر این معنی است، چه ضعف، عدم قوت است و عدم اصل هر متعیّن؛ و رجوع همه صفات کونیه نیز بسوی اوست. آری؛ بیت:

نوز کجا می رسد، کهنه کجا می رود   گرنه ورای نظر عالم بی منتهاست

و یقین شناخت که همه قوّت بحقیقت و اصالت حق راست، و غیر او را بتبعیت. چنانکه گفت:

ثم جعل من بعد ضعف قوة» فعرضت القوة بالجعل فهی قوة عرضية؛ «ثمّ جعل من بعد قوة ضعفاً و شيبة» فالجعل تعلق بالشيبة، و أما الضعف فهو رجوع إلى أصل خلقه و هو [قوله] خلقكم من ضعف.

پس عطای قوّت داد بعد از ضعف؛ لاجرم عروض قوّت بطریق جعل شد، اعنی به ایجاد خلق جدید. پس این قوتی است عرضیه، و بعد از قوت موسوم به ضعف و شیبت کرد که این نیز خلق جدید است.

و این جعل بحسب معنی حقیقی به «شیبت» متعلق است، و بحسب معنی مجازی ـــکه اظهار است ـــ متعلق به «ضعف»؛ چه ضعف احتیاج ندارد به جعل، زیرا که ضعف رجوع به اصل خلق است که «خلقکم من ضعف»[13]. لاجرم باقی بعد از زوال عرضی ضعف است که عبارت است از عدم قوت؛ اما همچنانکه مرجع کائنات است، منبع موجودات نیز اوست. آه آه؛ بیت:

زان شاه که او را هوس طبل و علم نیست   دیوانه شدم بر سر دیوانه قلم[14] نیست
از دور ببینی تو مرا شخص رونده   زان شخص مپرهیز که او غیر عدم نیست
پیش آی و عدم شوکه عدم معدن جانست   لیکن نه چنان جان که بجزغصّه وغم نیست

فرده لما خلقه منه كما قال «ثم يردُّ إلى أرذل العمرلكي لايعلم من بعد علم شيئاً». فذكر أنه ردّ إلى الضعف الأول فحكم الشيخ حكم الطفل فی الضعف.

پس رد کرد بدانچه از او خلق کرده بود که ضعف اوّل است. پس حکم شیخ

(۱۲) س. ۳ ی ۵۳.
(۱۳) س. ۳ ی ۵۳.
(۱۴) پا: علم.

حکم طفل است در ضعف.

حاصل آنکه قوت مر خلق را از این روی که غیر و سِوَی است، عارضی است و لهذا گفت: «لاحول ولاقوة إلا بالله». و ضعف و عجز ذاتی اوست، زیرا که لازم عدم است.

وما بُعِثَ نبی إلا بعد تمام الأربعين وهوزمان أخذه فی النقص والضعف. فلهذا قال «لو أنّ لی بکم قوة» مع کون ذلک يطلب همة مؤثرة.

وهیچ نبی مبعوث نشد مگر بعدازتمام اربعین — که زمان شروع است — در نقص و ضعف. پس[15] لوط —علیه السّلام— از برای این گفت: «**لو أنّ لی بکم قوة**»[16]، و **همت مؤثره** طلب کرد.

و حکمت بعثت بعد از تمام اربعین آنست که پیش از اربعین احکام نشأت [۱۸۵–پ] عنصریه غالب است بر احکام نشأت روحانیه. وقوای طبیعیه مستعلیه است بر قوای روحانیه؛ بحیثیتی که اثر آن ظاهر نمی شود مگر احیاناً؛ ولهذا سواد نیز در این ایام بر شعر غالب می باشد.

و حکمت این غلبه و اختفای قوای روحانیه تکمیل نشأتین است و تحصیل سعادتین؛ تا ربوبیت ظاهر و باطن را شامل باشد. و چون نشأت دنیاویه منقضی شود، متوجه گردد این قوه بسوی ضعف، تا فانی شود. و چون آخرت دائمی و ابدی است، زیاده می گردد قوای روحانیه، تا منتهی شود به کمالی که او را مقدر است.

و قول حق —سبحانه و تعالی— که می فرماید: «لکیلا یعلم من بعد علم شیئاً[17]» اشارت است به فنای قابلیت آلتی که علم بدان ظاهر می شود در خارج[18]، نه آنکه **جهل** بر نفس ناطقه طاری شود بعد از علم، وإلاّ بعد از مفارقت علم باقی نماندی.

فإن قلت ومايمنعه من الهمة المؤثرة وهی موجودة فی السالکين من الأتباع، والرسل أولی بها؟ قلنا صدقت: ولکن نَقَصَکَ علم آخر، وذلك أن المعرفة لا تترك للهمة تصرفا. فکلما علت معرفته نقص تصرفه بالهمة، وذلك لوجهين: الوجه الواحد لتحققه بمقام العبودية ونظره إلی أصل خلقه الطبيعی.

پس اگر گوئی که: لوط را —علیه السّلام[19]— از **همت مؤثره** مانع چیست، و

---

(۱۵) قا: «پس» نبود.

(۱٦) س ۱۱ ی ۸۲.

(۱۷) س ۱٦ ی ۷۲.

(۱۸) قا: و+ در خارج.

(۱۹) قا: لوط علیه السّلام.

حالانکه اینچنین همت موجود است در سالکان که از اتباع رسل اند [۲۰]. پس رسل ـ اولی باشند به همت.

گوئیم: در این قول صادقی، اما معرفت ایشان مانع می شود تصرّف همتِ ایشان را. لاجرم بحسب علو معرفت[۲۱]، نقصان می یابد تصرّف همت[۲۲]. و این بر دو وجه است:

یکی وجه تحقّق. این کامل است، و ظهور او به مقام عبودیت، و این مقتضی اتیان است به اوامر سیّدش، و تصرف در هنگام ظهور است به ربوبیت؛ چه تصرّف سیّد ومالک راست در ملک خود نه عبد مملوک را، واز برای نظرش به اصل خلقت طبیعی خویش که آن عجز و ضعف است کما قال اللّه تعالی: «الذی خلقکم من ضعف»[۲۳]

والوجه الآخر أحدیة المتصرّف والمتصرّف فیه: فلایری علی من یرسل همته فیمنعه ذلك.

یعنی: وجه دیگر آنست که عارف می داند که متصرِّف و متصرَّفٌ فیه[۲۴] در حقیقت واحد است اگر چه صور مختلفه باشد پس مشاهدهٔ غیری نمی کند تا ارسال همت بر وی کنند و هلاکش سازند لاجرم متصرّف را [۱۸۶ــر] این عرفان از تصرّف منع می کند.

و فی هذا المشهد یری أن المنازع له مَا عدل عن حقیقته التی هو علیها فی حال ثبوت عینه و حال عدمه. فما ظهر فی الوجود إلا ماکان له فی حال العدم فی الثبوت، فما تعدی حقیقته ولا أخلّ بطریقته.

پس در این مشهد، یعنی در این مقام از معرفت که مقام شهود احدیت است، عارف می داند که منازع او و منازع انبیاء و اولیاء از اقتضای حقیقت خود ــ که عین ثابته اوست[۲۵]ــ عدول نکرده است، چه او بر سر منازعه بوده است تا حقایق انبیاء و اولیاء در آن حال که ثابته بود در عدم، چه حقایق انبیاء و اولیاء اقتضای هدایت و رشاد و اطاعت امر ربّ العباد می کند، و حقیقت منازع ضلالت و غوایت، و ابای آنچه از طریق وحی ثابت شده.

---

(۲۰) قا: «اند» نبود.
(۲۱) قا: علوی معرفت.
(۲۲) پا: «تصرف ... همت» نبود.
(۲۳) س ۳ ی ۵۳.
(۲۴) قا: متصرف فیه + است.
(۲۵) پا: عین ثابته است.

پس هر یک بر طریقه [ای] است که اختصاص بدو دارد، و هر یک نزد رب خود مرضی است، چنانکه گدشت[۲۶]. لاجرم ظاهر نشد در وجود عینی، چیزی مگر بر آن صفت که در وجود علمی بر آن بود. پس منازع تعدی ننمود از حقیقت خود، واخلال به طریقهٔ خود نکرد. آری؛ بیت:

در علم چو اعیان عَلم افراخته‌اند پیش از من و تو کار همه ساخته‌اند
با کوشش و اهتمام از نحس وزسعد ظاهر نشود جز آنکه پرداخته‌اند

فتسميةُ ذلك نزاعاً إنما هو أمر عرضى أظهره الحجاب الذى على أعين الناس كما قال اللّه فيهم «ولكنّ أكثرهم لايعلمون: يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا و هم عن الآخرة هم غافلون»: وهو من المقلوب فإنه من قولهم «قلوبنا غُلْفٌ» أى فى غلاف و هو الكنّ الذى ستره عن إدراک الأمر على ماهو عليه.

یعنی: نزاع نام نهادن آنچه را منازع بر آنست از طریقی که بدو اختصاص دارد، امری است عرضی که محجوبان را حاصل می‌شود بواسطه حجابی که بر اعین ایشان است از ادراک سرِّ قدر؛ چه ایشان توقع می کنند از جمیع خلایق هدایت و ارشاد[۲۷] را به حضرت خالق، و نمی دانند که هر عینی قبول نمی کند مگر آنچه را اعطا می کند اسمی که بر او حاکم است و مسلط از حق تعالی، و هر یک سالک طریقه خود و ناهج مناهج خویش است. و اگر اهل حجاب را وقوف بر این معنی بودی، منازع را علی طریق الاطلاق منازع تسمیه نکردندی، بلکه معنی موافقت را بحسب اسم حاکم در یافتندی. و لهذا حضرت الهی در حق ایشان می فرماید: «ولکنّ اکثر النّاس لایعلمون* یعلمون ظاهراً من الحیاة الدّنیا وهم عن الآخرة هم غافلون»[۲۸]. یعنی: ایشان نمی دانند [۱۸٦ ــ پ] مگر آنچه ظاهر می شود. ایشان را در نشأت دنیاویه، و از نشأت اخراویه ــ که سرّ قدر نزد او ظاهر می شود ــ غافل اند.

و «غافلون» از قبیل مقلوب است، واشتقاق او از مأخذ «غُلْف» است که گفتند: «قلوبنا غُلْفٌ[۲۹]». یعنی فی غلاف. و آن پوششی است که ستر کند از ادراک

(۲٦) گدشت = گذشت. در نسخهٔ قا در همهٔ موارد گذشت و پذیرد با دال ضبط شده است. ظاهراً گونهٔ زبانی کاتب را ــ که مردی عارف و با سوادی هم بوده ــ می نمایاند. ومانیز ضبط او را در متن آوردیم و از نمودن هیأت نسخهٔ پا ــ که با ذال است ــ احتراز کردیم.

(۲۷) قا: رشاد.

(۲۸) س ۳۰ ی ۵ و ٦.

(۲۹) س ۲ ی ۸۸.

امر بدان وجه که در نفس امر است تا اهل حجاب ندانند که؛ بیت:

آنجا همه آمیخته چون شکر وشیر یم — و ینجا همه آو یخته چون جنگ ونبردیم
آنجا شه شطرنج بساط دو جهانیم — و ینجا همه سرگشته تر ازمهرهٔ نردیم
چرخیست کزآن چرخ چو یک برق بتابد — بر چرخ برآئیم وزمین را بنوردیم

فهذا و أمثاله يمنع العارف من التصرف فی العالم.

یعنی: این دو وجه و امثال او عارف را مانع می شود از تصرف در عالم.

قال الشيخ أبو عبدالله بن قايد للشيخ أبی السعود بن الشبل لم لاتتصرف؟ فقال أبوالسعود تركت الحق يتصرف لی كما يشاء: يريد قوله تعالى آمراً «فاتخذه وكيلاً» فالوكيل هوالمتصرف.

شیخ ابو عبدالله بن قاید، شیخ ابوسعود بن شبل را ــرحمة الله علیهماــ گفت: چرا تصرف نمی کنی؟ ابوسعود ــرحمة الله علیهــ گفت: بگذاشته ام، حق عزّوجلّ تصرف می کند از برای من، چنانکه می خواهد. بیت:

من کار به کارساز بگذاشته ام — هر چه آیدم ازغیب خوش انگاشته ام
ببریده ام از سبب تعلق و آنگاه — ناکاشته ارتفاع برداشته ام

و مراد او ــرحمة الله علیهــ از ترک تصرف امتثال بود به امر حق عزّوجلّ، یعنی به امر «فاتخذه وکیلاً»[۳۰]. پس تصرف از آن وکیل باشد، و عارف متوکّل آسوده. لاجرم می گوید؛ بیت:

در بحر صفات پاک بیچون و چرا — کشتی صفتم فتاده،نی دست ونه پا
ملاح ارادت است بر من حاکم — گر وقفه و گر سیر کنم در در یا

ولاسيما و قد سمع الله تعالى يقول «وانفقوا ممّا جعلكم مستخلفين فيه». فعلم أبوالسعود و العارفون أن الأمر الذی بيده ليس له و أنه مستخلف فيه. ثم قال له الحق هذا الأمر الذی استخلفتک فيه وملكتک إياه: اجعلنی و اتخذنی وكيلاً فيه، فامتثل أبوالسعود آمر الله فاتخذه وكيلاً. فكيف يبقى لمن يشهد هذا الأمر همة يتصرف بها، والهمة لاتفعل إلا بالجمعية التی لامتسع لصاحبها إلى غير ما اجتمع عليه؟ و هذه المعرفة تفرّقهُ عن هذه الجمعية. فيظهر العارف التام المعرفة بغاية [۱۸۷ــر] العجز والضعف.

علی الخصوص چون عارف ازحق عزّوجلّ بشنود که می گوید: «و انفقوا مما

(۳۰) س ۷۳ ی ۹.

جعلکم مستخلفین فیه» پس بداند که کاری که در دست اوست نه از آن اوست و او مستخلف است در آن کار. باز حق عزّوجلّ از او طلب می کند و می گوید: کاری که ترا در او مستخلف ساختم و مالک او گردانیدم مرا در آن کار وکیل خود ساز. پس عارف را با وجود این شهود چه همت باقی مانَد که بدان تصرف کند.

و همت اثر نکند مگر به جمعیتی که صاحب آن همت را جز بدانچه بدو مجتمع است، اتساع نباشد و عارف را معرفت از این جمعیت تفریق می کند. پس عارفی که معرفت او تمام باشد ظاهر می شود بغایت عجز و ضعف.

قال بعض الأبدال للشیخ عبدالرزّاق رضی اللّه عنه قل للشیخ أبی مدین بعد السلام علیه یا أبامدین لم لایعتاص علینا شیء وأنت تعتاص علیک ا لأشیاء: ونحن نرغب فی مقامک وأنت لا ترغب فی مقامنا؟

یعنی: بعضی از ابدال گفت شیخ عبدالرزّاق را که با شیخ ابومدین بعد از سلام بگوی: ای ابومَدْیَن! چرا دشوار نمی شود بر ما چیزی، و آنچه می خواهیم بر آن ظفر می یابیم، وحال تو بر خلاف این می بینیم، وما آرزو و تمنای مقام تو می کنیم و ترا حال عالی تر از آنست که رغبت به مقام ما کنی.

وکذالک کان.

این کلام صاحب متن است. یعنی: همچنین بود که ابومدین را با وجود علوّ درجه حال بر نهج مذکور بود.

مع کون أبی مدین رضی اللّه عنه کان عنده ذلک المقام وغیره: ونحن أتم فی مقام الضعف والعجز منه. ومع هذا قال له هذا البدل ماقال. وهذا من ذلک القبیل أیضاً.

با آنکه ابومدین را مقام بدلا و غیر آن بود، و ما در عجز و ضعف اتم از ابومدینیم، و با این همه آن بدل با او گفت آنچه گفت. و حال ابومدین نیز از آن[31] قبیل است که معرفت و کمال تحقّق در مقام عبودیت مانع بود از تصرف به همت.

وقال رسول اللّه صلّی اللّه علیه وسلّم فی هذا المقام عن أمر اللّه له بذلک «ما أدری مایفعل بی ولابکم إن اتبع إلا مایوحی إلیّ». فالرسول بحکم مایوحی إلیه به ماعنده غیر ذلک.

و رسول —علیه السّلام— در این مقام به امر حق —عزّوجلّ— گفت: من

---

(۳۱) پا: ابومدین از آن.

نمی دانم که با من و با شما چه فعل کرده خواهد شد شأنِ من اتباع وحی است. پس نزد رسول غیر از وحی هیچ نباشد.

فإن أوحی إلیه بالتصرف بجزم تصرّف: وان منع امتنع؛ وان خُیّر [۱۸۷ ــ پ] اختار ترک التصرف.

اگر وحی آید به تصرف، تصرف کند؛ واگر وحی آید به منع تصرف،ممتنع گردد، واگر تخیّر[۳۲] کرده شود، میان تصرف و ترک تصرف، اختیار ترکِ تصرف کند. پس ظاهر شود به مقام عبودیت، وتصرف را به حضرت حق[۳۳] باز گذارد از برای تأدّب به آداب عبودیت و ملازمت آنچه ذات او اقتضا می کند از عجز وضعف.

إلا أن یکون ناقص المعرفة.

مگر که مخیّر ناقص المعرفة باشد پس تصرف کند، و طریق تأدّب بین یدی اللّه مسلوک ندارد بواسطه آنکه نداند که وصف ذاتی او ضعف و فقر و مسکنت و عجز است، ووقوف نزد ذاتیات اشرف واعلی ا ست. و ملاحظه این معنی نکند که تخیّر در حق او شاید که ابتلاء من اللّه باشد.

اما چون عارف کامل می داند که تأثیر و تصرف بنده را عارضی است و ذاتی حق است و مخصوص به حضرت او؛ پس هرگاه که تصرف کند درعالم به همت، آن تصرف از امرِحق باشد و بطریق جبر، نه بهِ اختیار.

آن روح را که عشق حقیقی شعار نیست　　نابوده به که بودن او غیرعار نیست
عشق است و عاشق‌است که باقیست تاابد　　دل جز بر این منه که بجز مستعار نیست
گویند عشق چیست؟ بگو: ترک اختیار　　آن کوزاختیار نرست اختیار نیست
عارف شهنشهی است دوعالم بر او نثار　　هیچ التفات شاه بسوی نثار نیست
اندیشه را رهاکن ودل ساده شوتمام　　چون روی آینه که بنقش ونگار نیست
چون ساده شد زنقش همه نقشها دراوست　　آن ساده روزروی کسی شرمسار نیست

قال أبوا لسعودلأصحابه المؤمنین به إن اللّه أعطانی التصرف منذ خمس عشرة سنة و ترکناه تظرفاً. هذا لسان إدلال.

ابوسعود با اصحاب خویش، که به حال او ایمان داشتند، گفت: حق سبحانه

---

(۳۲) پا: تجرید.

(۳۳) پا: حضرت عزّت.

مدت پانزده سال است که مرا تصرف عطا داده است، اما من از روی تظرّف تصرّف به حق گذاشته‌ام. و این مقال نوعی است از گستاخی و إدْلال و قریب به سوءادب با حضرت ذوالجلال. آری؛ بیت:

نی کژی نی راستی باشد مرا من کیَم تاخواستی باشد مرا

و أما نحن فما ترکناه تظرفاً —وهو ترکه إیثاراً— و إنما ترکناه لکمال المعرفة، فإن المعرفة لا تقتضیه بحکم الاختیار. فمتی تصرف العارفُ بالهمة فی العالم فعن أمر إلهی وجبر لاباختیار. ولانشک أن مقام الرسالة یطلب التصرف لقبول الرسالة التی جاءبها، فیظهر علیه مایصدقه عند أمته وقومه لیظهر دین اللّه تعالی. [١٨٨—ر]

اما ترک تصرّف از جهت تظرّف —که ایثار غیراست برنفس خویش نمی کنیم بلکه ترک تصرّف در ما از برای کمال معرفت است؛ چه معرفت اقتضای تصرف نمی کند به حکم اختیار تصرف. و اختیار صفت موجود است، «چون نیست مرا ذات، صفت چون باشد». لاجرم هرگاه که عارف به همت در عالم تصرف کند، آن تصرف از امر الهی بود بطریق جبر نه بر سبیل اختیار. بیت:

کار من اگر به اختیارم بودی آشفته‌تر از زلف نگارم بودی
گرمن نظری به کارخود داشتمی او را نظری کجابه کارم بودی

و شک نیست که مقام رسالت طلب تصرف می کند و مقتضی اظهار معجزات و خوارق عادات است تا سبب تصدیق امّت و موجب ظهور ملّت باشد.

والولی لیس کذلك. ومع هذا فلایطلبه الرسول فی الظاهر لأن للرسول الشفقة علی قومه، فلایرید أن یبالغ فی ظهور الحجة علیهم، فإن فی ذلك هلاکهم: فیبقی علیهم.

و ولی چنین نیست که مقام او مقتضی تصرّف باشد. و رسول با وجود اقتضای مقام او تصرّف را، طلب تصرّف در ظاهر نمی کند[٣٤] از آنکه رسول را شفقت بر قوم خویش در غایت کمال است. لاجرم ارادهٔ مبالغه در اظهار حجت نمی کند؛ لاجرم از روی تعطُّف و اشفاق و مرحمت ناشیه از[٣٥] مکارم اخلاق ابقای صورت حجاب می کند تا موجب هلاکت ایشان نشود.

وقد علم الرسول أیضاً أن الأمر المعجز إذا ظهر للجماعة منهم من یؤمن عند ذلك و

---

(٣٤) پا: مقام تصرف در ظاهر نمی کند.

(٣٥) پا: باشد از.

منهم من یعرفه و یجحده و لایظهر التصدیق به ظلماً و علوّاً وحسداً؛ ومنهم من یلحق ذلك بالسّحر والإیهام. فلما رأت ا لرسل ذلك و أنه لایؤمن إلا من أنار اللّه قلبه بنور الایمان: ومتی لم ینظر الشخص بذلك النور المسمی إیماناً فلاینفع فی حقه الأمر المعجز. فقصرت الهمم عن طلب الأمور المعجزة لمالم یعم أثرها فی الناظر ین ولافی قلوبهم.

و بحقیقت رسول می داند که اگر جماعتی را امر معجز ظاهر شود بعضی از ایشان ایمان خواهندآورد، و بعضی با وجود آنکه راه به سرحد معرفت برند، اما از روی ظلم و غلو و حسد به اظهار تصدیق قیام نخواهند نمود، و بعضی الحاق معجزه به سحر و شعبده خواهند کرد، چون رسل [۱۸۸ــپ] دیدند که ایمان نمی‌آرد[۳۶] مگر آنکه حق ــسبحانه و تعالی ــ دل او را به نور ایمان منوّر ساخته باشد. و چون شخص نظر بدان نور ــ که مسمی است به ایمان ــ نکند، در حق او اظهار امر معجز مفید نیست. لاجرم همم انبیاء متقاصر گشت از طلب امور معجزه، از برای عدم شمول آثار معجزات درهمّ ناظر ین، و در قلوب ایشان بواسطه عدم اعطای حقایق و اعیان ثابته ایشان سعادت قبول را.

کما قال فی حق أکمل الرسل وأعلم الخلق وأصدقهم فی الحال «إنك لا تهدی من أحببت ولکن اللّه یهدی من یشاء». ولوکان للهمة أثر ولابد، لم یکن أحد أکمل من رسول اللّه صلّی اللّه علیه و سلّم ولاأعلی ولاأقوی همة منه، و ماأثّرت فی إسلام أبی طالب عمّه، وفیه نزلت الآیة التی ذکرناها: ولذلك قال فی الرسول إنه ماعلیه إلا البلاغ، وقال «لیس علیك هداهم ولکن اللّه یهدی من یشاء».

چنانچه[۳۷] در حق اکمل رسل و به همت اقوی و اعلی از واقفان مراصد سبل أعنی حضرت خواجه ــعلیه السّلام ــفرمود: «انك لا تهدی من احببت ولکن اللّه یهدی من یشاء[۳۸]». پس با وجود آنکه هیچ احدی در کمال همت و علو نهمت در پایه حضرت رسالت نبود، در اسلام ابوطالب همت او تأثیری نکرد، و آیات مذکوره در شأن او نازل شد.

و در جای دیگر از امتناع تصرف همت او ــعلیه السّلام ــ چنین خبر داد که

(۳٦) پا: نمی آرند.

(۳۷) پا: چنانکه.

(۳۸) س ۲۸ ی ٥٦.

«ماعلیه إلاالبلاغ[٣٩]». و در موضع دیگر فرمود: «لیس علیک هداهم ولکنّ اللّه یهدی من یشاء[٤٠]». لاجوم حضرت خواجه می گوید؛ بیت:

من کار به کارساز بگذاشته‌ام   هر چه آیدم زغیب، خوش انگاشته‌ام
ببریده‌ام از سبب تعلق وآنگاه   ناکاشته ارتفاع برداشته‌ام

وزاد فی سورة القصص «وهو أعلم بالمهتدین» أی بالذین أعطوه العلم بهدایتهم فی حال عدمهم بأعیانهم الثابتة. فأثبت أن العلم تابع للمعلوم. فمن کان مؤمناً فی ثبوت عینه و حال عدمه ظهر بتلک الصورة فی حال وجوده. وقد علم اللّه ذلک منه أنه هکذا یکون، فلذلک قال «و هو أعلم بالمهتدین». فلما قال مثل هذا قال أیضاً «ما یبدّل القول لدیّ» لأن قولی علی حد علمی فی خلقی؛ «و ما أنا بظلام للعبید» أی ماقدّرت علیهم الکفر الذی یشقیهم ثم طلبتهم بمالیس فی وسعهم أن یأتوا به. بل ما عاملنا هم إلا بحسب ماعلمناهم، وماعلمناهم إلا بما [١٨٩–ر] أعطونا من نفوسهم مما هم علیه، فإن کان ظلم فهم الظالمون. ولذلک قال «ولکن کانوا أنفسهم یظلمون». فما ظلمهم اللّه. کذلک ماقلنالهم إلا ما أعطته ذاتنا أن نقول لهم؛ وذاتنا معلومة لنا بماهی علیه من أن نقول کذا ولانقول کذا. فما قلنا إلا ماعلمنا أنّا نقول. فلنا القول منا، ولهم الامتثال وعدم الامتثال مع السماع منهم.

و در سوره قصص بطریق زیاده گفت: «وهو أعلم بالمهتدین»[٤١]. یعنی: حضرت الهی داناتر است به طایفه [ای] که اعطای علم می کنند حق را به هدایت خویش به اعیان ثابتهٔ خود در حال عدم. و بدین قول اثبات کرد که علم تابع معلوم است پس هر که مؤمن باشد در ثبوت عین، و حال عدمش در حال[٤٢] وجود به همان صورت ظاهر گردد و حق را بر کیفیّت حال او علم متعلق. و لهذا فرمود: «وهو أعلم بالمهتدین» لاجرم بعد از این قول گفت: که: «ما یبدّل القول لدی[٤٣]»، زیرا که قول من به اندازهٔ علم من است درخلق خویش. «و ما أنا بظلام للعبید[٤٤]»، و من ظلم بر بندگان روا نمی دارم. لاجرم تقدیر نمی کنم بر ایشان کفر را که سرمایهٔ شقاوت است،

(٣٩) س ٥ ی ٩٩. قرآن کریم: و ما علی الرسول إلا البلاغ.
(٤٠) س ٢ ی ٢٧٢.
(٤١) س ١٦ ی ١٢٥.
(٤٢) قا: حال عدمش و حال وجود.
(٤٣ و ٤٤) س ٥٠ ی ٢٩.

و باز طلب نمی کنم ازایشان آنچه را در وسع ایشان نیست، بلکه معامله نمی کنم با ایشان مگر بحسب آنچه از ایشان می دانم؛ و از ایشان نمی دانم مگر آن را که از حال نفوس خویش ما را اعلام می کنند. پس اگر ظلم باشد، ظالم ایشان‌اند، و لهذا می فرماید: «ولکن کانوا انفسهم یظلمون[۴۵]». پس حضرت الهی ظلم بر ایشان روا نداشته است.

و همچنین نگفتیم ایشان را مگر آنچه ذات ما اعطای آن کرد که گوئیم، و ذات ما با آنچه بر وی است، ما را معلوم است. پس نمی گوئیم مگر آنچه می دانیم. پس قول ما راست، و بعدِ شنیدن امتثال و عدم امتثال ایشان را.

معنی الفاظ شیخ این است که نوشته شد، و مقصود بیانِ سرّ قدر است، و حاصل آنکه حق ــسبحانه و تعالی— ذات و اسماء و صفات خویش را می داند، و اعیان را که صور اسماء است بعین آنچه ذات خود را می داند، می داند. و همچنانکه او ذات و صفات و اسماء خویش نمی داند مگر آنچه را ذات و اسماء و صفات اعطای آن می کند از آنچه بر وی است حال اعیان نیز بر همین نهج حق را معلوم است.

پس علم حق ــسبحانه و تعالی— از این وجه تابع معلوم است اگر چه معلوم تابع علم است ا ز وجهی دیگر؛ لاجرم هر که عین او مؤمنه است درِ حال ثبوتش و در حالت اتصافِ **[۱۸۹ــپ]** او به عدم، به نسبت با خارج ظاهر می شود به صفت ایمان نزد سماعِ امر حق به قول «کُنْ».

و هر که کافر وعاصی و منافق باشد، او نیز در وجود عینی به همان صفت ظاهر می گردد. پس حق معامله نمی کند با ایشان مگر به آنچه اقتضا می کند اعیان ایشان بحسب استعدادات.

و قبول اگر خیر باشد خیر، و اگر شرّ باشد شرّ. لاجرم هر که خیر در یابد، باید که به حمد حق[۴۶] قیام نماید، و اگر غیر این پیش آید، باید که جز نفس خود را ملامت نکند. «فما ظلمهم الله ولکن کانوا انفسهم یظلمون[۴۷]». و چون از طرف قابل و فاعل سخن تمام شد، فرمود که قول و امر از ماست و سماع و امتثال از اعیان.

وامر بر دو قسم است:

---

(٤٥) س ۲ ی ۵۷.

(٤٦) پا: که حق.

(٤٧) س ١٦ ی ٣٥.

قسمی آنکه هیچ عینی را از اعیان عدم امتثال او ممکن نیست.

و قسمی آنکه عدم امتثال او بعضی اعیان را ممکن است. و لهذا گفت: «ولهم الامتثال وعدم الامتثال مع السماع منهم».

اما قسم اوّل امری است که بدو موجود می‌شود اعیان، که آن قول «كُنْ» است؛ چه عدم امتثال در وی محال است، زیرا که ممکنات همه طالب وجود عینی‌اند از حضرت الهیه. پس عدم امتثال از هیچ یک ممکن نیست.

اما قسم ثانی امر است به ایمان و هدایت و توابع آن؛ چه هر که عین او قابل ایمان و لوازم آن نباشد، ممکن نیست او را امتثال امر.

فالكل منا ومنهم　　والأخذ عنا وعنهم

یعنی: هر چه حاصل می‌شود از تجلیّات و احوال عارضه بر وجودات، همه از ماست بحسب فاعلیّت، و ازایشان است از روی قابلیّت. و این تجلیّات و احوال بحسب اخذ علم از ذات ماست أعنی از آنچه ذات بر وی است از اسماء و صفات و از ذوات ایشان است؛ چه ذوات ایشان در حالت عدم وجود خارجی منتقشه بود به جمیع آنچه از ازل تا ابد بر آن ذوات طاری است. لاجرم اخذ از ماست به ایجاد-واظهار، و از ایشان است به اتصاف و قبول.

یا معنی بیت آن باشد که همه از ماست بحسب قابلیّت و اعطای اعیان ما مرحق را آنچه از ازل تا ابد بر آن ذوات[48] طاری است لاجرم افاضه می کند آن را بر ما از تجلیات و احوال. وازایشان است —یعنی از اسماء الهیه است— بحسب فاعلیّت. و اخذ از ماست بواسطه اخذ حق از ما آنچه را ذوات ما اعطاء می کند، و از اسماء است که حق اخذ می کند آنچه را اعطاء می کند از ایجاد قدرت و غیر آن. و معنی دوم مناسب [است] بیت دوم [را] که می فرماید:

إن لا يكونون منا　　فنحن لاشک منهم [١٩٠-ر]

یعنی: اگر اسماء بحیثیتی بود که از مانباشد وجود ما، باری شک نیست که حاصل از اسماء است؛ خواه وجود علمی باشد و خواه عینی.

فتحقق يا ولي هذه الحكمة الملكية في الكلمة اللوطية فإنها لباب المعرفة.

یعنی: بتحقیق در یاب ای ولی که حکمت مَلْکیه از کلمهٔ لوطیه[49] لباب

---

(٤٨) پا: «آنچه از ازل... ذوات» نبود.

(٤٩) قا: کلمه اللوطیه.

معرفت است که مشتمل است بر بیان ضعف اصلی که ذاتی خلق است، و بر بیان آنکه کمال معرفت صاحبش را از تصرّف در عالم منع می کند، و اهل عالم بر خلاف این گمان می برند.

و نیز مشتمل است بر بیان اسرار قدر که آن را جز اکابر اولیاء نمی دانند، ولهذا می گوید:

فقد بان لک السرّ و قد اتضح الأمر

یعنی: ظاهر شد ترا سرِّ قدر، و واضح گشت امر وجود بر آن نهج که اوست، وایضاح پذیرفت امری که بر همهٔ علمای ظاهر مخفی و مشتبه بود، چنانکه بعضی به جبر محض قایل شدند بواسطه نسبت فعل تنها به حق، و بعضی به قدر صرف ناطق گشتند به سبب نسبت فعل تنها به عبد. واز کلمات سابقه معلوم گشت [که] فعل از دو جانب است و بیان مستوفی در فص آتیه بتقدیم خواهد رسید.

و قد أدرج فی الشفع الذی قیل هوالوتر

یعنی: واحد حقیقی که موصوف است به وتر، ادراج کرده شد در شفع، که آن اعیان عالم است، زیرا که واقع است در مرتبه ثانیه، و به این ادراج حاصل شد اعیان؛ چه واحد است که به تکرار او حاصل می شود شفع، و به زیادت واحد متحقق می گردد[۵۰].

فرد «الذی قیل» قائم مقام فاعل «ادرج» است نه صفت «شفع».

و بباید دانست که گاهی «فرد» و «وتر» اطلاق کرده شود، و آنچه مقابل شفع است اراده کرده می آید. و به این اعتبار اطلاق آن بر حق به ملاحظهٔ مقام جمعی الهی است. کما قال: «ان مسمّی اللّه احدی بالذّات کلّ بالأسماء».

و گاهی اطلاق کرده می شود واراده کرده می آید واحدی که عدد نیست اما اصل عدد است. و به این اعتبار اطلاق او بر حق ــسبحانه و تعالی ــ بحسب مقام جمع الجمع ــ که هویت مطلقه است که مسمّی است به أحد ــ تواند بود. بیت:

احداست و شمار از او معزول صمد است و نیاز از او مخذول
آن اُحَدنِی که حس شناسد و وَهم وآن صَمَدنِی که عقل داند و فهم

---

(۵۰) قا: می کرد.

[۱٤]

فص حکمة قَدَرِیَّة فی کلمة عُزَیْریة

مراد ازحکمت قَدَریّه سرّقَدَراست که عبارت است از اعیان ثابته و نقوشی که در وی است، نه نفس قدری که بعد از قضاء است که معبر است به توقیت اشیاء در عینش؛ چه این قضاء [۱۹۰–پ] و قدر مرتب است بر اعیان ثابته و نقوش عینیه.

و سبب تخصیص حکمت قدریه به کلمه عزیریه آنست که عین ثابتهٔ عزیر –علیه السّلام– بواسطه استعداد اصلی طالب معرفت سرّ قدر و شهود احیاء بود، و لهذا در اوان مرور بر قریه خربه بطریق استبعاد فرمود: «انی یحیی هذه اللّه بعد موتها»[۱]. و حق –سبحانه وتعالی– در نفس عزیر و حمارش سرّ قدر را بدو بنمود به اماته و احیای این هر دو، کما قال تعالی: «فاماته اللّه مائة عام ثم بعثه»[۲].

و این اماته و احیاء از برای اظهار قدرت بود بر اعاده. و چون قضاء حکمی است کلی در اشیاء، بر آن نهج است که اعیان اشیاء مقتضی اوست و قدر تخصیص هر جزئی معیّن به ازمنهٔ مشخصه، لاجرم قضاء را بر قدر تقدیم کرد و فرمود:

اعلم أن القضاء حکم اللّه فی الأشیاء.

یعنی: قضاء حکم الهی است در اشیاء. و این تعریف بر طبق معنی لغوی است، اما قضاء در اصطلاح عبارت است از حکم کلی الهی در اعیان، بر آن نهج که موجودات برآنست از ازل تا ابد.

وحکم اللّه فی الأشیاء علی حد علمه بها وفیها.

و حکم حق –سبحانه وتعالی– در اشیاء بحسب علم اوست به اشیاء و به آنچه در وی است؛ چه حکم مستدعی علم است به محکومٌ علیه، و آنچه در وی است از احوال و استعداداتش.

وعلم اللّه فی الأشیاء علی ما أعطته المعلومات مماهی علیه فی نفسها.

در مقدّمات گذشته گذشت که علم در مرتبهٔ احدیت عین ذات است مطلقاً،

---

(۱) س ۲ ی ۲٦۱.

(۲) س ۲ ی ۲٥٤.

پس در آن مرتبه عالم و معلوم و علم یک چیز باشد بی اعتبار مغایرت. و در مرتبه واحدیت، که حضرت الهیت است، علم یا صفت حقیقیه باشد یا نسبت اضافیه.

و بر هر تقدیری مستدعی معلومی است تا بدان تعلّق گیرد، و معلوم ذات الهیه است و اسماء و صفاتش و اعیان ثابته. پس علم به اعتبار مغایرت مرذات را از وجهی[3] تابع است آنچه را ذات از نفس خویش اعطاء می کند از اسماء و صفات، و آنچه را اعیان اعطاء می کند از احوال و استعداداتش مر قبول احوال را.

والقدر توقیت ماهی علیه الأشیاء فی عینها من غیر مزید.

یعنی: قدر توقیت و تفصیل حکم حق است در اشیاء به ایجادش در اوقات[4] و ازمانی که اشیاء اقتضای وقوع می کند در آن ازمان و اوقات بواسطه استعدادات جزئیه. پس تعلیق هر حالی از احوال اعیان به زمانی معیّن از ازمان عبارت است از قدر.

و قید «من غیرمزید» از برای تأکید است و دفعِ وَهْمِ آنکه گمان می برد که حق [**۱۹۱ــر**] ــسبحانه و تعالی ــ از روی اسماء حکم می کند بر اعیان مطلقاً، خواه استعداد داشته باشد و خواه نی، چنانکه محجوب می گوید که حق ــسبحانه و تعالی ــ حکم می کند در ملک خویش به آنچه می خواهد و تقدیر می کند کفر بر کافر و معصیت بر عاصی، بی آنکه اعیان انسان مقتضی آن باشد و تکلیف مالایطاق از برای حکمتی که او می داند بر بندگان جایز می دارد.

فما حَکَمَ القضاء علی الاشیاء إلابها.

پس حکم نمی کند[5] قضاء بر اشیاء، مگر بحسب اقتضای اشیاء که از حضرت الهیه طلب حکم می کند بقدر استعداد و قابلیت خویش.

وهذا هو عین سر القدر «لمن کان له قلب أوألقی السمع وهوشهید».

یعنی: این معنی که عبارت است از حکم قضاء بر اشیاء عین سرّ قدر است که ظاهر می شود آن را که قلبی داشته باشد منقلب در اطوار عوالم ملک و ملکوت، و القای سمع کند به نور ایمان صحیح، و مشاهد انوار حق باشد در عوالم حسیّه و مثالیه.

«فلله الحجة البالغة».

پس خدای راست حجّتِ تامهٔ قویّه بر خلقش در آنچه اعطاء می کند از ایمان

---

(۳) پا: موجهی.

(٤) قا: اوقاتش.

(۵) قا: حکم کند.

و کفر، و انقیاد وعصیان، نه خلق رابر وی؛ چه اعطاء نمی کند ایشان را مگر آنچه از او می طلبند بحسب استعدادات خویش.

پس تقدیر[٦] کفر و ایمان و انقیاد و عصیان از نفس خویش بر اعیان نکرده است، بلکه مناظر تقدیر اقتضای نفس اعیان است.

اگر گویی که اعیان و استعداداتش فایض از حق تعالی است پس اعیان بر هر وجهی که هست به جعل اوست.

گوئیم: اعیان مجعوله به جعل جاعل نیست، بلکه صور علمیه است مر اسماء الهیه را که تأخّر ایشان از حق تأخّر ذاتی است نه زمانی. پس اعیان ازلیه و ابدیه باشند، و معنی افاضه جز تأخّر بحسب ذات نیست.

فالحاكم فی التحقيق تابع لعين المسألة التی يحكم فيها بما تقتضيه ذاتها.

یعنی: حقیقت آنست که حاکم در تحقیق مسأله تابع عین مسأله است؛ زیرا که حکم نمی کند در این مسأله مگر بدانچه ذات مسأله اقتضای آن می کند، لاجرم حاکم در قضاء و قدر حکم نمی کند مگر به آنچه ذوات اعیان و احوالش مقتضی اوست.

فالمحكوم عليه بما هو فيه حاكم على الحاكم أن يحكم عليه بذلك. فكل حاكم محكوم عليه بما حكم به وفيه: كان الحاكم من كان.

پس محکومٌ علیه بدانچه در اوست حکم[٧] باشد بر حاکم در آن حکم. پس حاکم هر که باشد، محکوم علیه باشد، خواه حاکم حقیقی در باطن باشد که آن حق —سبحانه و تعالی— است و مجرّدات که مدبِّرات [١٩١—پ] امر عالم‌اند به علم خویش به آنچه در نفس امر است یا ظاهر [باشد] چون انبیاء و رسل —صلوات اللّه علیهم— بواسطه اطلاعی که دارند بر آنچه در نفس امر است به کشف و به وحی، یا حاکم مجازی باشد چون ملوک و ارباب دول ظاهره که ایشان آلت و حجاب‌اند در صدور حکم از حاکم حقیقی. پس اکثر احکام ایشان ظاهراً اگر چه منسوب بخطاست، لیکن در باطن همه صادر است از حق —سبحانه و تعالی— بر حسب طبایع قوم و استعدادات ایشان. و چون هر حاکمی از وجهی محکوم علیه است، پس

(٦) پا: «از ایمان و کفر... تقدیر» نبود.

(٧) پا: حاکم.

مجازات[8] بین مقامی الجمع والتفصیل واقع باشد.

فتحقق هذه المسألة فإن القدر ماجهل إلا لشدة ظهوره، فلم یعرف وکثر فیه الطلب والالحاح.

پس تحقیق کن این مسأله را که سرِّ قدَر است، و مجهول بودن او از شدت ظهور اوست؛ چه هر صاحب بصر و بصیرت مشاهده می کند[9] که وجود اشیاء صادر از حق تعالی است در هر آنی بحسب قوابل، چون افاضهٔ صورتِ انسانیه بر نطفهٔ انسانیه و افاضه صورتِ فرسیه بر نطفهٔ فرسیه. و چنانکه مترتّب مـی گـردد افاضهٔ صور بر اشیاء بحسب قابلیات و استعداداتش، همچنین مترتّب می شود افاضهٔ لوازم صور بر قابلیاتش. و این نیز امری است ظاهر عند العقل، و بسیاری از اشیاء که در غایت ظهور است کماهی مختفی می شود به اختفائی که ظهور او متغیّر می نماید، چون وجود و علم و زمان و انواع وجدانیات، و بدیهیات نیز همچنین است، وکثرت الحاح و طلب بر معرفت سرّ قدر بواسطه احتجاب است:

واعلم أن الرسل صلوات اللّه علیهم ــمن حیث هم رسل لامن حیث هم أولیاء و عارفونــ علی مراتب ماهی علیه أممهم. فما عندهم من ا لعلم الذی أرسلوا به إلا قدر ماتحتاج إلیه امة ذلك‌الرسول: لازائد ولاناقص.

یعنی؛ رسل از آن روی که رسل اند نه از آن وجه که اولیاء و عرفاءاند ایشان را علم آن قدر داده‌اند که استعدادات امّت طالب آنست، و زیاده و نقصان بر این ممکن نیست، زیرا که مأمور است به تبلیغ آنچه بر او نازل شده است لقوله تعالی: «و ما علیک إلا البلاغ[10] ❊ ان أنت إلا نذیر[11]». و محکوم است به تبیین احکام افعال ایشان از برای اصلاح معاش و معاد.

و تبلیغ و تبیین متصور نیست مگر بحسب استعدادات قوم بی زیاده و نـقـصان. اما از آن روی که اولیاءاند فانی گشته در حق، و عارفان‌اند مطلع بر اسرار جناب مطلق، علم ایشان مقدر بحسب استعدادات امّت نیست؛ چه این دو صفت بحسب استعدادات ذوات انبیاء ا ست، [۱۹۲ ــ ر] و استعدادات امم را در وی مدخلی نیست.

---

(۸) پا: محاراه.

(۹) پا: مشاهده کند.

(۱۰) س ٤۲ ی ٤۸. قرآن کریم: ان علیک إلا البلاغ.

(۱۱) س ۳۵ ی ۲۳.

و الأمم متفاضلة یزید بعضها علی بعض. فتتفاضل ا لرسل فی علم الإرسال بتفاضل أممها، و هوقوله تعالی «تلك‌الرسل فضلنا بعضهم علی بعض».

و در میان امم تفاضل ثابت است، لاجرم انبیاء و رسل نیز درعلم ارسال متفاضل باشند. و این تفاضل ثابت به قول حق است که می فرماید: «تلك‌الرّسل فضلنا بعضهم علی بعض[۱۲]».

کما هم أیضاً فیما یرجع إلی ذواتهم علیهم‌السَّلام من العلوم والأحکام متفاضلون بحسب استعداداتهم، و هوقوله «و لقد فضلنا بعض النبیین علی بعض».

یعنی: رسل متفاضلین‌اند [بر] امم، چنانکه متفاضل‌اند[۱۳] در آنچه راجع می شود به ذوات‌ایشان از علوم و معارف و احکام الهیه، بحسب استعدادات خویش.و درآیتِ «ولقد فضلنا بعض النبییّن علی بعض[۱۴]» اشارت بر این تفاضل است.

و قال تعالی فی حق الخلق «واللّه فضَّل بعضکم علی بعض فی الرزق». والرزق منه ماهوروحانی کالعلوم، و حسّی کالأغذیة، وماینزله الحق إلا بقدرمعلوم.

و حق سبحانه در حق خلق فرمود که حضرت الهی از شما، بعضی را بر بعضی در رزق تفضیل کرد. و رزق از حضرت دو نوع ا ست: روحانی است، چون علوم و معارف؛ و حسی، چون اغذیه. و حق تعالی هر یکی را از این دو نوع رزق به اندازهٔ استعداد بنده تنز یل می کند.

و هوالاستحقاق الذی یطلبه الخلق.

یعنی: این قدر معلوم در خور استحقاق خلق است که بحسب استعداد از حضرت الهیه مسألت می نمایند. بیت:

به استعداد یابد هر که از ما چیزکی یابد تو استعداد حاصل کن که تایابی سعادتها[۱۵]

فإن اللّه «أعطی کل شیء خلقه» فینزّل بقدر مایشاء، ومایشاء إلا ما علم فحکم به.
وما علم ــ کما قلناه ــ إلا بما أعطاه المعلوم من نفسه.

یعنی: حق ــ سبحانه و تعالی ــ مقتضی خلق و عین هر چیز را در ازل دفعةً واحدةً عطا داد، بعد از آن، آن را ودیعت نهاد در خزاین سماوات و ارض، بل در نفس هر شیء، تا غایتی که ظاهر شود در حس که تنز یل بقدر مشیت در هر حین[۱۶] اشارت

---

(۱۲) س ۲ ی ۲٥٤.
(۱۳) قا: «اند» نبود.
(۱٤) س ۱۷ ی ٥۷.
(۱٥) پا: مصراع دوم نبود.
(۱٦) پا: در هر چیز.

است بدان، و مشیت متعلق نمی شود مگر بدانچه[17] می داند، و آن را می داند که معلوم اعطاء می کند از نفس خویش بحسب استعداداتش. پس حکم می کند به آنچه از احوال اعیان می داند.

فالتوقیت فی الأصل للمعلوم، والقضاء والعلم والارادة والمشیئة تبع للقدر.

پس، تعیین هر حالی از احوال اعیان به وقت معیّن و زمان خاص **[١٩٢ــپ]** در حقیقت جز به مقتضای اعیان نیست؛ چه اعیان است که بحسب استعداداتش طلب این توقیت می کند، وارادت و مشیت تابع است مر قدر را، أعنی مقدر را. پس آنچه مشهور است که ارادت مخصص است با مشیت، و عنایت الهیه مقتضی امری است که محمول است[18] بر مشیت و ارادت ذاتیه نه اسمائیه.

فسرّ القدر من أجلّ العلوم، ومایفهمه اللّه تعالی إلا لمن اختصه بالمعرفة التامة.

پس سرّ قدر از اجلّ علوم است، و حق ــعزّوجلّــ تفهیم سرّ قدر نمی کند مگر کسی را که اختصاص داده باشد به معرفت تامه.

فالعلم به یعطی الراحة الکلیة للعالم به، ویعطی العذاب الألیم للعالم به أیضاً. فهو یعطی النقیضین.

یعنی: علم به سرّ قدر اعطاء می کند صاحبش را راحت کلّیه؛ چه علم بدان که حق تعالی حکم نکرده است بر بنده در قضای سابق، مگر به مقتضای ذات بنده، و مقتضای ذات ممکن نیست که تخلّف کند بنده را سبب حصول اطمینان است بر آن معنی که هر چه از کمالات عالیه و رزق صوری و معنوی که عین او طلب می کند، از وصول آن چاره نیست کماقال علیه السّلام «ان روح القدس نفث فی روعی ان نفساً لن تموت حتی یستکمل رزقها ألا فأجملوا فی الطلب». پس از تعب طلب راحت می یابد و بعد از اجمال در طلب از فوات مطلوب ایمن می گردد، و انتظار نمی کشد، زیرا که می داند که حق تعالی در هر حینی عطا می دهد از خزاین خویش، آنچه مناسب وقت بنده باشد.

پس او واجد مقصود و مدرک مراد خود است شیئاً فشیئاً. و آنچه حاصل نمی شود آن را نیز از غیر نمی بیند؛ لاجرم حاصل می گردد او را راحت عظیمه.

---

(١٧) پا: مگر آنچه.

(١٨) قا: امری است محمول است.

و همچنین دانستن سرّ قدر موجب عذاب الیم است مرصاحب خود را؛ چه ذات او گاهی اقتضا می کند اموری را که ملایم نفس او نیست. چون فقر وسوء مزاج و قلّت استعداد بتخصیص، که غیر خود در غنا و صحت و کمال استعداد مشاهده کند، و سبب خلاصی نیز نمی یابد، زیرا که مقتضای ذات زایل نمی گردد؛ لاجرم متألم می شود به عذاب الیم. پس علم به سرّ قدر معطی نقیضین است، چون راحت و عدمش و الم و عدم او، و چون راحت مقتضی عدم الم است، و الم مقتضی عدم راحت، و راحت و الم را که ضداناند «نقیضین» گفت بطریق مجاز.

و به وصف الحق نفسه بالغضب والرضا؛ و به تقابلت الأسماء الإلهية. [۱۹۳–ر].

یعنی: به سبب علم به سرّ قدر وصف کرد حق —سبحانه و تعالی— نفس خود به رضا وغضب؛ چه حق ذات خود را به ذات خود می داند، و آنچه ذات او اعطاء می کند او را از نسب و کمالات، که معبر است به اسماء و صفات، و ازجمله نسب رضا و غضب است.

پس علم به ذاتش اعطای رضا و غضب می کند؛ لاجرم بدین دو نسبت منقسم می شود اسماء جمالی وجلالی، وازاین انقسام حاصل می شود دو سرایی که جنت است و نار.

پس صحیح شد که علم به ذات از روی رضا و غضب سبب تقابل ا سماء الهیه است آنچه مذکور از جهت ذات و اسماء وصفات اوست، اما از جهت اعیان آنست که علم به اعیان نیز اعطای رضا و غضب مـی کـند مرحق را، از آنکه عین مؤمنهٔ مطیعه مر امر حق را طلب می کند که تجلی کند حق بر وی بطریق رضا و لطف؛ و عین کافره عاصیه مر امر حق را طلب می کند از حق که تجلی کند بر وی بر وجه غضب و قهر.

پس اظهار کرد اعیان نسبت رضا و نسبت غضب و وجود این هر دو را به فعل. پس متقابل شد اسماء الهیه، و منقسم گشت به جمالی وجلالی؛ چه هر چه تعلّق به رضا و لطف دارد جمالی است، وآنچه تعلّق به غضب و قهر دارد جلالی.

فحقيقته تحكم في الوجود المطلق والوجود المقيد، لايمكن أن يكون شيء أتمّ منها ولا أقوى ولاأعظم لعموم حكمها المتعدى و غير المتعدى.

پس حقیقت علم به سرّ قدر یا حقیقت سرّ قدر حکم می کند در وجود مطلق، یعنی در حق به اثبات رضا و غضب مر او را، و به اتصافش به اسماء جمالیه و جلالیه، وهم حکم می کند که ایجاد کند هر عین را بحسب قبول ذاتش و اقتضای

استعداداتش، و حکم می کند در وجود مقیّد به سعادت و شقاوت، و مرضی یا مغضوب علیه بودن نزد ربّش.

و نیز حکم می کند که حق ایجاد کند او را به مقتضای عینش در اخلاق و افعال و جمیع کمالات.

پس هیچ چیز اتم از حقیقت سرّ قدر نتواند بود از برای عموم حکمتش؛ چه او حکم می کند در حق همه اسماء وصفاتش از آن حیثیت که تابع ا ست مر اعیان را، وهم حکم می کند در موجودات.

و مراد از حکم متعدی احکام و تأثیراتی است که واقع می شود از اعیان در مظاهرش، وتعدی می کند از او به‌غیرش‌به فعل و انفعال. و غیر متعدی آنکه واقع می شود در مظاهرش فقط، چون کمالات نفسانیه از علم و حکمت وغیرآن.

ولما كانت ا لأنبياء صلوات الله عليهم لا تأخذ علومها إلا من الوحى الخاص [١٩٣ــپ] الالهى، فقلوبهم ساذجة من النظر العقلى لعلمهم بقصور العقل من حيث نظره الفكرى، عن إدراك الأمور على ماهى عليه. والإخبار أيضاً يقصر عن إدراك مالاينال إلا بالذوق. فلم يبق العلم الكامل إلا فى التجلى الالهى ومايكشف الحق عن أعين البصائر والأبصار من الأغطية فتدرك الأمور قديمها و حديثها، وعدمها و وجودها، و محالها و واجبها و جائزها على ماهى عليه فى حقائقها وأعيانها.

یعنی: چون علوم انبیاء ــعلیهم السّلامــ مأخوذ است از وحی خاص الهی و فیض فضل نامتناهی؛ لاجرم قلوب قابله ایشان به سمت سادگی از آنچه متعلق باشد به نظر عقلی موسوم گشت؛ زیرا که این طریق انتقاش است به تعمل و کسب. ومحل تجلی امر قلب مجْلوّ است که فارغ باشد از نقوش، و اخبار نیز قاصر است از ایضاح وجدانیات و مدرکات بالذوق. پس علم تام به اخبار نیز حاصل نمی‌شود چنانکه بطریق نظر عقلی. لاجرم انتهاج مناهج ادراک حقایق را علی ماهی علیه هیچ راهی به غیر تجلی الهی نماند تا متجلّی له شرف مشاهده دریابد گاهی در عالم مثالی مقیّد و گاهی درمطلق و گاهی در عالم مجرّدات که از این هر دواعلی است، تا بواسطهٔ ارتقاء از این مراقی و اعتلاء بـه عـالم اعیان اطلاع حاصل کند به حقایق امور، به قدیم و حدیثش و عدم ووجودش و محال و واجب و جایزش.

پس به کشف حق و رفع اغطیه از بصائر و ابصار حقایق و اعیان را بر آنچه

هست، ابصار دست دهد تا غایتی که به ارتفاع اغطیه نور بصیرت و بصر متحد گردد. پس ادراک کرده شود به هر یکی از این آنچه مدرک شود به‌دیگری. وهمچنین به سمع نیز ادراک مدرکات بصر کرده‌اند و بالعکس. و این نیز از خصوصیات کشف تام است که از طور عقل بالا تر است.

فلما كان مطلب العزير على الطريقة الخاصة، لذلك وقع العَتْب عليه كماورد فى الخبر. فلوطلب الكشف الذى ذكرناه ربما كان لايقع عليه عتب فى ذلك.

چون مطلب عزیر —علیه السّلام— بر طریقه خاصه بود، یعنی طریق ذوق که اینجا عبارت است از اتصاف به صفت قدرت بر احیاء موتی از روی ذوق، و از آن جهت مستوجب عتاب شد که این صفت از خصایص الهیه است.

و قول شیخ —قدس الله سرّه— آنجا که می فرماید که: «فطلب ان يكون له قدرة يتعلق [۱۹۴—ر] بالمقدور» صریح است که مراد از طریقه خاصه آنست که ذکر کرده شد.

و می شاید که مراد طریق وحی باشد. ولیکن اوّل أولی باشد، زیرا که طلب استکشاف امری را بطریق وحی مستوجب عتاب نیست، مگر گوئیم که عتاب مترتب گشت بر طلب على سبيل التعجب والاستغراب به نسبت با قدرت عظیمهٔ الهیه. و این معدود از سوء ادب است.

پس حاصل معنی آنکه: چون مطلب عزیر —علیه السّلام— اطلاع بر سرّ قدر بود از روی ذوق، و اتصاف به قدرت کامله یا ادراک بطریق وحی که طریقه خاصهٔ انبیاء است، اما چون کلامش که «انى يحيى هذه الله بعد موتها[۲۰]» مشتمل بود بر تعجب وا ستغراب، سزاوار عتاب شد، چنانکه در خبر آمده است که حضرت الهی در مخاطبه عزیر فرمود: «لئن لم تنته يا عزير لأمحون اسمك من ديوان النبوة». از برای آنکه مثل این سؤال لایق منصب کسی نیست که متحقّق به حقایق الهیه باشد و عالم به طرایقش، بلکه واجب آن بود که استصغار کند هر امر عظیم را به نسبت با قدرت کاملهٔ حق، و استحقار کند هر خطب جسیم را به نسبت با حکمت شاملهٔ جناب مطلق.

پس از ساده دلی خواست آنچه خواست بر طریق خاص، تا در معرض عتاب

---

(۱۹) س ۲ ی ۲۵۹.

واقع شد. و اگر طلب بر طریق کشف بودی از برای حصول اطمینان نه بر طریق تعجب و استغراب، هر آینه ایمن بودی از سرزنش و عتاب. چنانکه بر ابراهیم ــعلیه‌السّلام‌ــ عتاب واقع نشد آنجا که گفت: «ربّ أرنی کیف تحیی الموتی[21]». و این معنی به لسان اهل ظاهر است، و لهذا بعد از این خواهد گفت: «و اما عندنا» الی آخره.

والدلیل علی سذاجة قلبه قوله فی بعض الوجوه «أنّی یحیی هذه اللّه بعد موتها».

و دلیل بر ساده دلی عزیر ــعلیه‌السّلام‌ــ قول اوست که گفت: خدای تعالی این قریه خربه را چگونه زنده خواهد ساخت. واین بر آن قول است که «ما برء[21] قریة».

و قایل این قول عزیر باشد نه بر آن اقوال دیگر که ارمیا باشد یا خضر یا خود کافری باشد علج. و لهذا شیخ قید به «بعض وجوه» کرد.

و أما عندنا فصورته علیه‌السّلام فی قوله هذا کصورة ابراهیم علیه‌السّلام فی قوله «ربّ أرنی کیف تحیی الموتی». ویقتضی ذلک‌الجواب بالفعل الذی أظهره الحق فیه فی قوله تعالی «فأماته اللّه مائة عام ثم بعثه» فقال له «وانظر إلی العظام کیف ننشزها ثم نکسوها لحماً» فعاین کیف تنبت الأجسام معاینة تحقیق، فأراه الکیفیة.

اما پیش ما که اهل کشف [۱۹۴ــپ] و عیانیم، و واقف بر مقاصد اهل عرفانیم صورت قول عزیر ــعلیه‌السّلام‌ــ از روی معنی چون صورت قول ابراهیم است ــعلیه‌السّلام‌ــ که گفت: «ربّ أرنی کیف تحیی الموتی»[22]. یعنی «انی یحیی هذه اللّه بعد موتها[23]» به معنی استفهام و تعجب نیست؛ چه کاملی که متحقّق به مقام نبوت و ولایت باشد، هرگز استبعاد نکند از قادر موجد مجیی ممیت، اعادهٔ اموات و ایجاد او را مرّة اخری؛ بلکه مؤمن به انبیاء ــعلیهم صلوات الرّحمن‌ــ که کامل باشد در ایمان، از چنین استبعاد که قادح ایمان است بعید باشد، خاصه نبی خبیر و ناقدی بصیر چگونه این معنی بر ضمیر منیر بگذراند، بلکه این شأن طایفه‌ای است که به ملاحظه عادت از مطالعهٔ قدرتِ کاملهٔ الهیه محجوب گشته‌اند. لاجرم مراد او سؤال از کیفیّت بود تا حق کیفیّت احیاء موتی را بدو بنماید تا صاحب شهود گردد.

و چون این سؤال مقتضی جواب بالفعل بود، حق تعالی به اماته و اعاده او

---

(۲۰) س ۲ ی ۲٦۲.
(۲۱) قا: وتر.
(۲۲) س ۲ ی ۲٦۲.
(۲۳) س ۲ ی ۲۵۹.

جواب فرمود. پس مشاهده کرد کیفیّت رستن اجسام را به رؤیت عیانی و شهود محقّق ایقانی.

فسأل عن القدر الذی لایدرك إلا بالکشف للأشیاء فی حال ثبوتها فی عدمها، فما أعطی ذلك فإن ذلك من خصائص الاطلاع الإلهی.

یعنی: سؤال کرد عزیر —علیه السّلام— از حق —سبحانه و تعالی— که او را بر سرّ قدر مطلع گرداند که آن دانستن اعیان است به هنگام ثبوتش در عدم، و دانستن کیفیّت[۲۴] تعلّق قدرت به مقدور. پس عطا داده نشد به این علم، زیرا که این علم مخصوص است به حضرت حق —عزّوجلّ— و کسی بی اطلاع حق نمی داند. قال تعالی: «ولایحیطون بشیء من علمه إلابما شاء[۲۵]». لاجرم حق تعالی کیفیّت احیاء را در نفس عزیر بدو نمود، و او را اطلاع بر اعیان نداد، نه بر عین نفسش و نه بر اعیان اهل قریه، و او را مطلع نساخت بر کیفیت تعلّق قدرت به مقدور، به اطلاعی که بر سبیل ذوق باشد؛ چه این اطلاع جز کسی[۲۶] را که قدرت ایجاد داشته باشد میسّر نمی گردد. لاجرم این علم از خصایص اطلاع الهی باشد، و از شهود کیفیّت احیاء اطلاع بر نفس ثابته اش در علم حق، و اطلاع به کیفیّت تعلّق قدرت به مقدور بر سبیل ذوق لازم نمی آید. چنانکه از سیاق کلام شیخ معلوم خواهد شد.

فمن المحال أن یعلمه إلاهو فإنها المفاتح الأول، أعنی مفاتح الغیب التی لایعلمها الاهو. وقد یطلع الله من شاء من عباده علی بعض الأمور من ذلك.

و دانستن این از جملهٔ محالات است؛ چه اعیان مفاتیح اول اند به نسبت [۱۹۵—ر] با شهادت —چنانکه اسماءِ ذاتیه که مقتضی اعیان اند— مفاتیح غیب اند علی طریق الاطلاق و ارباب اعیان ثابته. پس به حکم «وعنده مفاتیح الغیب لایعلمها إلاهو»[۲۷] عقل دراک را دست ادراک از این اطلاع کوتاه باشد مگر آن را که حق —سبحانه و تعالی— در میان خواص بدین اطلاع اختصاص داده باشد که «عالم الغیب فلایظهر علی غیبه احداً* إلاّ من ارتضی من رسولٍ[۲۸]» و قال «ولا یحیطون بشیء من علمه إلابما شاء[۲۹]».

و أعلم أنها لا تسمی مفاتح إلا فی حال الفتح، وحال الفتح هوحال تعلق التکوین

---

(۲۴) قا: و دانستن تعلق کیفیت.
(۲۵) س ۲ ی ۲۵۵.
(۲۶) پا: مرکسی.
(۲۷) س ۶ ی ۵۹.
(۲۸) س ۷۲ ی ۲۶—۲۷.
(۲۹) س ۲ ی ۲۵۵.

بالأشياء؛ أوقل إن شئت حال تعلق القدرة بالمقدور ولا ذوق لغير الله فی ذلک.

یعنی: اعیان مسمّی نمی‌شود به مفاتیح، مگر در حال فتح که آن اوان تعلّق ارادت است به‌تکوین اشیاء[۳۰]، و چون این تعلّق منفک نمی گردد از تعلّق قدرت به اشیاء، و آن تعلّق ارادت بعینه آن تعلّق قدرت است به مقدورات، فرمود که: اگر خواهی بگوی که حال تعلّق قدرت به مقدور و غیر حق را ذوق در ایجاد نیست؛ چه هر چه اسم غیریت بر وی واقع می‌شود، محصور و مقیّد است، و هر چه مقیّد است، موصوف است به عجز و قصور نه به قدرت. پس هیچ احدی را از عباد قدرت بر ایجاد نتواند بود. کما قال: «لئن اجتمعت الانس والجن[۳۱]، لن یخلقوا ذبابا[۳۲]، لم یقدروا علیه».

فلا یقع فیها تجلّ ولا کشف، إذ لاقدرة ولافعل إلا الله خاصة، إذله الوجود المطلق الذی لایتقید.

یعنی: چون غیر حق را ذوق در قدرت برایجادنیست، پس حق متجلی نمی‌شود مرعباد را از حیثیت قدرت، و منکشف نمی گردد ایشان را این حال، از آنکه قدرت بر ایجاد،خاصه حق است و غیر او را نیست. و اتصاف کمل به قدرت بر ایجاد و اعدام در بعضی اعیان و به نسبت با بعضی اعیان، چنانکه نزد این طایفه مقرّر است، از روی عدم مغایرت است بینه و بین الحق به فنای جهت عبودیت در جهت ربوبیّت. آری؛ بیت:

نسبت فعل واقتدار به ما[۳۳] هم از آن روی بود کو ما شد

خواجه ــ قدس الله سرّه ــ می فرماید در رباعیات. بیت:

در چشم تو گر چه شکل بسیارآمد چون درنگری یکی بتکرار آمد
گرقدرت و فعل هست مارا، نه زماست زانست که او به ما پدیدار آمد[۳۴]

لاجرم چون عارف می‌داند که[۳۵] نه قدرت دارد نه فعل، در مخاطبهٔ حق می گوید: بیت:

ازتست هم انتظاروهم بذل مراد ازتست غمِ غمزده وشادی شاد
هرجا که دریست بسته یا بگشاده جزقدرت کاملت نبست ونگشاد

---

(۳۰) پا: است به اشیاء.
(۳۱) س ۱۷ ی ۸۸.
(۳۲) س ۲۲ ی ۷۳.
(۳۳) پا: نسبت و اقتدار فعل را.
(۳٤) قا: قافیه «آید» است.
(۳۵) قا: که + بنده.

فلما رأينا عتب الحق له عليه السَّلام فی سؤاله فی القدر علمنا أنه طلب هذا الاطلاع، فطلب أن يكون له قدرة تتعلق بالمقدور، و ما يقتضی ذلک إلا من له الوجود المطلق.

یعنی : چون اطلاع یافتیم بر عتاب حق تعالی مر عزیر را در مسألت سرّقدر، این دانستیم که مطلوب او اطلاع برکیفیّت تعلّق قدرت به مقدور علی سبیل الذوق بوده است پس طلب کرد که او را قدرتی باشد متعلق به مقدور، و مقتضی این نیست مگر آنکه او را وجود مطلق باشد چون حق ــ سبحانه و تعالی ــ با آنکه نفی وجود و انیّت خویش در حق کرده باشد از عباد، و «لون الماء لون انائه» نقد وقت او آمده تا در مخاطبه حق هم به ترجمانی جناب مطلق تواند گفت، شعر:

ای علم قدیمت همه را کرده شمول فعلت نه چو فعل بندگانت معلول
ماوتو چوآب وکاسه یاکاسه وآب مارنگ تو یا تورنگ ما کرده قبول

خوشا حال عاشقی سوخته و فرخا وقت صادقی بسوزِ عشق آموخته که از همهٔ قیود هستی گسسته، و بکلیّت وجود به هست مطلق پیوسته، در عین بیخودی با دوست تواند گفت؛ بیت:

ز جسم و جان چو بگذشتم فنای عشق تو گشتم
توئی بینائی چشمم توئی دانائی جانم[۳۶]

فطلب مالايمكن وجوده فی الخلق ذوقاً، فإن الكيفيّات لا تدرک إلا بالاذواق.

پس طلب چیزی کرد که وجود او در خلق ممکن نیست؛ چه کیفیّات مدرک نمی گردد جز به اذواق. چنانکه عنین را لذت وقاع بر سبیل سماع ممکن نیست، حال جمیع وجدانیات بر این نهج است. «من ليس له شیء من الوجد ان لايمكن له حصول العرفان». شعر:

لايعرفُ الشّمس الاّمن يُعاينها ولاكمه تَعر يفهافی عين تضليلِ
فكلُّ فاقد حسٍّ ليس يمكنُه اِدراک محسوسةٍ من بابِ تخييلِ
کی کور به سمع بیند الوان و صور یا کر به بصر بشنود الحان ونغم

و أما مارويناه مما أوحى الله به إليه لئن لم تنته لأمحون اسمک من ديوان النبوة، أی أرفع عنک طريق الخبر وأعطيک الأمور على التجلی، والتجلی لايكون إلا بما أنت عليه من الاستعداد الذی به يقع الإدراک الذوقی، فتعلم أنک ما أدركت إلا

---

(۳۶) پا: عالم.

بحسب استعداد ک فتنظر فی هذا الأمر الذی طلبْتَ، فإذا لم تره تعلم أنه لیس عندک الاستعداد الذی تطلبه وأن ذلک من خصائص الذات الالهیة، وقد علمت أن اللّه أعطی کل شیء خلقه: ولم یعطک هذا الاستعداد الخاص، فما هوخلقک، ولوکان خلقک لأعطاکه الحق الذی أخبر أنه «أعطی کل شیء خلقه». فتکون أنت الذی تنتهی عن مثل هذا السؤال من نفسک، لا تحتاج فیه إلی نهی الهی. وهذه عنایة من اللّه بالعزیر علیه‌السلام عَلِم ذلک من علمه وجهله من جهله.

اما آنچه روایت کردیم از خبر که اگر منتهی نشوی، نام ترا از دیوان نبوت محو کنیم، ظاهرش وعید است و باطنش وعد. و معنیش آنست که از تو طریق خبر را که نبوت مبنی از آنست، رفع کنیم و ابواب تجلی بر روی جانت بگشائیم، و به جای اخبار و وحی طریق کشف و عیان عطا دهیم.

و چون هر نبیی ولی است و از شأن اولیاء کشف است، پس آنچه وظیفه نبوت نیست از روی اظهار خصایص ولایت در کنار آرزویت نهیم. پس چون حجاب مرتفع شود، و حقایق امور منکشف شود، و بدانی که حق ـ سبحانه و تعالی ـ عطا نمی دهد هیچ احدی را مگر بقدر استعدادش.

پس چون از راه کشف در عین خود نظر کنی، و استعداد آنچه طلب می کنی در وی نبینی، دست از طلب نامقدور بازداری، و بین یدی اللّه همت بر مراعات ادب بگماری، و آنچه در وسع واستعدادتونیست مسألت ننمائی و از مشقت انتظار بیاسائی و بتحقیق در یابی که این مطلوب مخصوصِ حق تعالی است و غیر او را در وی نه ذوق است و نه کشف. و به حکم «وأعطی کل شیء خلقه»[۳۷] بدانی که حق ـ عزَّ و جلَّ ـ به فیض اقدس در ازل هر عینی را به استعداد خاص اختصاص داده است، و درِ فیضانات مقدّره بر روی او گشاده. پس هر که را استعداد احیاء و غیره داده باشد و درِ این فیض خاص بر روی خلقش گشاده چون احیاء از عیسی و شقّ قمر از رسول ما و سایر تصرّفات، که به قدرت تعلّق دارد، بظهور آید. و هر که را بدین عطیه ننواخته‌اند و این استعداد خاص را نصیبه او نساخته، مقتضیات آن استعداد از او صادر نشود، خواه طلب کند و خواه نی. و چون ظاهر خبر سلب[۳۸] نبوّت و ایعاد بابعاد از حضرت [است] و این معنی مناسب مناصب انبیاء ـ صلوات اللّه علیهم ـ نیست؛ **[۱۹۶ـ پ]** چه

(۳۷) س ۲۰ ی ۵۰.

(۳۸) پا: سبب.

ایشان برگزیدگان حضرت‌اند، و اعیان ایشان مقتضی نبوت، و سلب آن ممکن نی، شیخ ــ قدّس اللّه سرّه ــ تصریح کرد که این عتاب عنایت آلهی است در حق او، و تعلیم حسن ادب، کما قال ــ علیه السَّلام ــ: «أدبنی ربّی فاحسن تأدیبی». و این معنی را می‌داند آنکه می‌داند از اهل کشف و عرفان، و نمی‌داند آنکه نمی‌داند از اهل حجاب و طغیان. بیت:

زان حدیث تلخ می گویم ترا تا ز تلخیها فرو شویم ترا
ز آب سرد انگور افسرده دهد سردی و افسردگی‌بیرون‌نهد

آری؛ مصراع «جراحتهای جانان را چه راحتهاست پنهانی».

و اعلم أن الولایة هی الفلک المحیط العام، ولهذا لم تنقطع؛ ولها الإنباء العام. وأما نبوة التشریع والرسالة فمنقطعة. وفی محمد صلّی اللّه علیه وسلم قد انقطعت، فلانبی بعده: یعنی مشرّعاً أو مشرَّعاً له، ولا رسول وهو المشرع.

چون تفسیر «عتب» کرد به آنچه تعلق به ولایت دارد، نقل کلام به ولایت کرد. و اطلاق اسم فلک بر ولایت از برای آنست که‌ولایت‌حقیقتی است محیط به هر که موصوف است به نبوت و رسالت و ولایت، چون احاطه افلاک به آنچه در تحت اوست از اجسام.

و از این جهت که ولایت عموم دارد و شامل است انبیاء و اولیاء را، انقطاع نمی‌پذیرد مادام که دینی باقی است و نزد انقطاع دنیا امر منتقل می‌شود به آخرت، چنانکه در فص اوّل و ثانی گدشت.

و ولایت انباء عام است از آنکه ولی آنست که فانی باشد در حق، و او را در این فنا اطلاع بر حقایق و معارف الهیه دست می‌دهد، لاجرم انباء می کند از آن حقایق و معارف عند بقائه ثانیاً.

و نبی نیز همچنین است، چه از حیثیت ولایت مطلع است بر معارف و حقایق و مشتغل به انباء.[۳۹] ولیکن ولی مسمّی نمی گردد به نبی، و انباء عام نیز تسمیه کرده نمی‌شود به نبوت، اما نبوت تشریع و رسالت انقطاع می پذیرد چنانکه در نبی ما منقطع شد. ولهذا گفت: «لانبی بعدی»، نه نبی مشرّع چون موسی و عیسی و چون محمّد ــ

---

(۳۹) پا: و مشتمل بانبیا.



علیهم السّلام ـ، و نه نبی مشرِّع له که داخل باشد در شریعت مشرّع، چون انبیاءِ بنی اسرائیل که همهٔ ایشان بر شریعت موسی ـ علیهم السّلام ـ بودند.

وهذا الحدیث قصم ظهور أولیاء اللّه لأنه یتضمن انقطاع ذوق العبودیة الکاملة التامة. فلاینطلق علیه اسمها الخاص بها فإن العبد یرید ألایشارک سیده ـ وهو اللّه ـ [۱۹۷ ـ ر] فی اسم؛ واللّه لم یتسم نبی ولارسول، وتسمی بالولی واتصف بهذا الاسم فقال «اللّه ولی الذین آمنوا»: وقال «هوالولی الحمید». وهذا الاسم باقٍ جار علی عباد اللّه دنیا وآخرة. فلم یبق اسم یختص به العبد دون الحق بانقطاع النبوة والرسالة.

یعنی: قول رسول ـ علیه السّلام ـ که «لانبیّ بعدی» است، ظهور اولیاء اللّه را بشکست از آنکه کاملان متحقّق به فقر تام و عابدان مستظهر به عبادت کاملهٔ تامه اختیار مشارکت در اسمی از اسماءِ الهی نمی کنند؛ چه می دانند که اتصاف به اسماءِ الهیه مقتضای ذوات ایشان نیست، از آنکه اتصاف به اسم حق به نسبت با ایشان عرضی است که در اوان فنای ایشان در حق و اضمحلال قیود هستی ایشان در ذات مطلق بحصول می پیوندد، بلکه مراد این خلّص عباد آنست که به مقتضای ذوات خویش ـ که عبادت است ـ ظاهر شود. کما قال الشیخ:

لا تدعنی الابیا عبدها فأنه اشرف اسمائی

و در لیلهٔ معراج چون حق ـ سبحانه و تعالی ـ رسول را فرمود: هر سعادتی که مطلوب تست از من بخواه، تا به جای نثار این سلطنت بر تو افشانیم. حضرت خواجه فرمود: «اضفنی إلیک بالعبودیة یاربّی»، تا سورهٔ «سبحان الذی أسری بعبده»[۴۰] نازل شد.

ولهذا شیخ عبداللّه انصاری می گوید: «الهی اگر یکبار گوئی بندهٔ من، از عرش بگذرد خندهٔ من».

و اسم نبی و رسول مختص است به عباد، از برای آنکه حق ـ سبحانه و تعالی ـ بدین دو اسم متسمی نیست، و شرع نیز اطلاق این اسمین تجویز نمی کند بخلاف اسم ولی، که آن اسمی است از اسماء اللّه. کما قال اللّه تعالی: «اللّه ولی الذین آمنوا»[۴۱]. و قال: «هوالولی الحمید»[۴۲]. و اسم ولی باقی و جاری است و مطلق برعباد

---

(۴۰) س ۱۷ ی ۱.

(۴۱) س ۲ ی ۲۵۴.

(۴۲) س ۴۲ ی ۲۸.

الله در دنیا و آخرت.

إلا أن الله لَطَف بعباده، فأبقى لهم النبوة العامة التى لا تشريع فيها، و أبقى لهم التشريع فى الاجتهاد فى ثبوت الأحكام، و أبقى لهم الوراثة فى التشريع فقال «العلماء ورثة الأنبياء». وما ثمّ ميراث فى ذلک إلا فيما اجتهدوا فيه من الأحكام فشرّعوه.

تقديرِ كلام آنست كه، اما نبوت تشريع و رسالت منقطع است إلا نبوت عامه، كه انباء است از معارف و حقايق الهيه بى تشريع، كه آن منقطع نيست، و حق تعالى آن را [۱۹۷ ــ پ] از براى عباد باقى داشته است از روى لطف و عنايت و مرحمت ورعايت در حق ايشان، و از تشريع نيز از براى ايشان نصيبى ابقاء كرد، ليكن بحسب اجتهاد ايشان، نه بطريق اخذ از حق بى واسطه يا بواسطه ملک كه آن مخصوص انبياء است از براى آنكه مسايل اجتهاديه و احكام ظنّيه نوعى است از شرع حاصل گشته به اجتهاد مجتهدين در وى. و اين طايفه را ورثه انبياء ساخت كما قال ــ عليه السّلام ــ «العلماء ورثة الأنبياء» و حالانكه انبياء از مال دنيا نه ميراث مى گيرند و نه ميراث مى گذارند. پس ميراث ايشان اموال اخرويه است؛ لاجرم اولياء كه عارفان‌اند ورثهٔ انبياء‌اند در معارف و حقايق. و علماى مجتهدين وارثان انبياء‌اند در تشريع بطريق اجتهاد. پس اولياء ورثهٔ بواطن انبياء‌اند و علماء ورثه ظواهر ايشان، و اولياءِ علماء ورثهٔ مقام جمع.

و مجتمع نمى گردد اين نبوت عامه و تشريع موروث در شخص واحد، ولهذا اجتهاد نكرد وليى از اولياء در حكمى از احكام شرع، حتى خاتم الأولياء نيز متبع شريعت خواهد بود، و مذاهب مختلفه را مذهب واحد ساختنش، تشريع نيست از وجه آن حكمت بر آنچه مشاهده مى كند در نفس امر، و متابعت است حكم خاتم انبياء را، و ائمهٔ اربعه اولياء‌اند به ولايت عامهٔ شامله مرمؤمنين را نه به ولايت خاصه. پس اعتراض بر قول ما وارد نشود.

فإذا رأيت النبى يتكلم بكلام خارج عن التشريع فمن حيث هوولى وعارف.

پس اگر مشاهده نمائى كه نبى تكلّم مى كند[۴۳] به كلامى كه بيرون است از تشريع، چون قول رسول ــ عليه السّلام ــ كه فرمود: «لودليتم بحبل لهبط على الله»،

(۴۳) پا: پس هنگامى كه مى بينى نبى و رسول را كه ناطق مى شود.

و چون حدیث قدسی که «لایزال العبد یتقرّب الیّ بالنوافل» الی آخره، و چون احادیث دیگر که اثبات مقامات می کند و اظهار احوال آخرت و تبیین درجات می نماید، و غیر این از آنچه تعلّق دارد به کشف حقایق واسرارالهیه، آن کلام از مقام عرفان و ولایت اوست نه از مقام نبوت و رسالت او.

ولهذا، مقامه من حیث هوعالم أتم وأكمل من حیث هورسول أوذوتشریع وشرع.

یعنی: از برای آنکه ولایت غیر منقطعه است و نبوت و رسالت منقطعه،مقام نبی؛ از آن روی که عالم باللّه است و اسماء و صفات او و ولی است که افنای عبودیت [۱۹۸ ــ ر] خویش در ربوبیت حق کرده است؛اتمّ و اکمل است از مقام نبوت و رسالتش، از آنکه ولایت جهت حقانیه، و آن ابدی است، و نبوت جهت خلقیه است و آن منقطع است و غیر سرمدی.

فإذا سمعت أحداً من أهل اللّه یقول أو ینقل الیک عنه أنه قال الولایة أعلی من النبوة، فلیس یرید ذلک القائل إلاما ذکرناه.

پس اگر بشنوی که یکی از اهل اللّه می گوید که ولایت[44] اعلی است از نبوت، مراد این قایل آنست که ما ذکر کردیم که ولایت نبی اعلی است از نبوتش، نه آنکه ولایت ولی اعلی باشد از نبوت نبی. و این چنان است که اگر یک کس عالم باشد و تاجر و خیاط،از روی عالمی، مرتبهٔ او اعلی است از رتبهٔ تاجری و خیاطی، و از روی تاجری اعلی از رتبهٔ خیاطی.

أو یقول إن الولی فوق النبی والرسول، فإنه یعنی بذلک فی شخص واحد: وهوأن الرسول علیه السّلام ــ من حیث هوولی ــ أتم من حیث هونبی رسول، لا أن الولی التابع له أعلی منه، فإن التابع لایدرک المتبوع أبداً فیما هوتابع له فیه؛ إذ لوأدرکه لم یکن تابعاً [له] فافهم.

یعنی: اگر استماع کنی[45] که یکی از اهل اللّه می گوید که ولی بالا ترازنبی و رسول است از روی رتبه، مرادش آنست که رسول از آن روی که ولی است اتمّ است از او، از آن روی که نبی و رسول است، نه آنکه ولی که تابع رسول است اعلی باشد از رسول، هیچ تابع مادام که تابع است ادراک درجهٔ متبوع خود نمی کند بالذوق والوجدان؛ وإلا تابع نباشد بلکه مثل او باشد دررتبه. آنچه تقریر کرده شد توضیح کلام

(۴۴) پا: پس هنگامی که بشنوی ازیکی از اولیاء اللّه که منصب ولایت.

(۴۵) پا: یا اگر بشنوی.

شیخ بود.

اما جمیع متکلّمان ولایت را افضل از نبوت و رسالت داشته‌اند مطلقاً، و چون هر نبیی ولی است و جامع فضیلتین، لاجرم [به] ترجیح ولایت بر نبوت ترجیح ولی بر نبی لازم نمی‌آید.

فمرجع الرسول والنبی المشرع إلی الولایة والعلم.

یعنی: چون دانستی که رسول و نبی کشف مقامات و احوال و اظهار حقایق نمی کند مگر از آن روی که ولی است و عالم باللّه به علم یقینی که آن شهود ذاتی و نتایج اوست.[۴۶]

ألا تری اللّه تعالی [قد] أمره بطلب [الزیادة من العلم لامن غیره فقال له آمراً] «وقل رب زدنی علماً».

ولهذا حق ــ سبحانه و تعالی ــ رسول را ــ علیه السّلام ــ امر به طلب زیادت علم کرد نه به طلب زیادت نبوت و رسالت، از آنکه تعلق نبوت و رسالت به نشأت دنیاویه [۱۹۸ــپ] است و ولایت متعلّق به نشأت اخراویه، لاجرم رسول ــ علیه السّلام ــ مأمور شد به طلب، که طلب مستلزم توجه است الی اللّه، و توجه موروث ترقی در مراتب ولایت، و اعتلای هر مرتبه موجب ادراک علومی که اختصاص بدان مرتبهٔ علیا دارد پس امر به طلب علم امر باشد به ترقی در مراتب ولایت؛ چه امر به تحصیل لازم چیزی، امری است به تحصیل ملزومش.

وذلک أنک تعلم أن الشرع تکلیف بأعمال مخصوصة أونهی عن أفعال مخصوصة ومحلها هذه الدار فهی منقطعة، والولایة لیست کذلک إذلوانقطعت لا نقطعت من حیث هی کما انقطعت الرسالة من حیث هی. وإذا انقطعت من حیث هی لم یبق لها اسم. والولی اسم باق للّه تعالی.[۴۷]

یعنی: مرجع بودن ولایت مرنبوت و رسالت را از برای آنست که تو می‌دانی که شرع تکلیف است به اعمال مخصوصه و نهی از اعمال مخصوصه. و محل تکلیف و نهی دار دنیا است پس منقطع است، و ولایت چنین نیست؛ چه اگر ولایت منقطع شود، انقطاع او من حیث هی منقطع شود، [و] ولایت را هیچ اسمی باقی نماند. و ولی

---

(۴۶) پا: إلی الولایة و العلم. یعنی رجوع رسول و نبی متشرع بسوی ولایت و علم است.

(۴۷) قا: + کما قال.

حضرت حق را اسم باقی است. کما قال تعالی: ان اللّه «هو الولی الحمید[۴۸]». و قال عن لسان یوسف ــ علیه السّلام ــ: «أنت ولی فی الدّنیا والاخرة»[۴۹]، لاجرم هر زایل را مرجع باقی تواند بود.

فهو لعبیده تخلّقاً و تحققاً و تعلّقاً.

یعنی: اسم ولی بر عباد اطلاق کرده می‌شود بحسب تخلّق ایشان به اخلاق الهیه.

و این اشارت است به فنا در افعال و صفات، و بحسب تحقّق ایشان به ذات الهیه که مسمی است به ولی. و این اشارت است به فناء در ذات؛ چه ذوات ایشان متحقّق نمی‌شود بدین اسم، مگر وقتی که فانی شود ذات ایشان در حق، و بحسب تعلّق اعیان ثابته ایشان، اوّلاً به اتصاف به صفت ولایت و طلب ایشان ولایت را از حق تعالی به لسان استعدادات خویش یا به تعلق ایشان به بقاء بعد الفناء.

پس ولی آنست که فانی باشد از صفات و اخلاق خویش، و متخلّق بود به اخلاق حق.

و اسم سالکی تواند بود که فانی شود ذات او در حق، و مستر گردد در عین احدیت، و متحقق شود به حق عزّوجلّ.

و اسم صاحب دولتی است که بعد از خلعِ لباسِ قیود خلعتِ بقا از خزینهٔ خانهٔ اطلاق وجود پوشیده، ثانیاً توجه کند و متعلّق شود به عالم خلق و فنا. و این [۱۹۹ــر] حال کسی است که بعد از تجلی و افناءِ ناسوتیتِ او در لاهوتیتِ حق در موقف المواقفین موقوف نگردانیده‌اند، بلکه از برای تکمیل ناقصان به خلعت صفات حق به عالمش فرستاده‌اند تا گوید:

به صورت بشرم، هان و هان غلط نکنی — که عشق سخت شگرفست ودوست نیک غیور

مصرع: «عرف من ذاق و من لم یذق لم یعرف». بیت:

حقیقتی که ملک زوخبرنمی یابد — به صورت بشرآمد که روی پوش کند

فقوله للعزیر لئن لم تنته عن السؤال عن ماهیة القدر لأمحون اسمک من دیوان النبوة فیأتیک الأمر علی الکشف بالتجلی ویزول عنک اسم النبی والرسول، وتبقی له ولایته.

---

(۴۸) س ۴۲ ی ۲۸.

(۴۹) س ۱۲ ی ۱۰۱.

پس قول حق ــ سبحانه وتعالی ــ که در مخاطبه عزیر ــ علیه السّلام ــ می گوید که اگر از سؤال ماهیت قدر منتهی نشوی، نام ترا از دیوان نبوت محو کنیم، و بطریق تجلی حقیقت امر بر تو منکشف شود، و اسم نبی و رسول از تو زایل شود، و ولایت حق را باقی ماند، یا نام ولایت عزیر را باقی ماند. در نظر اهل کشف و عیان وعداست و در نظر محجوب وعید.

اهل کشف دانند که چون هستی عزیر را از او به تجلی بستانند و او را از بیگانگی به یگانگی رسانند، و به حکم «وغاية العشق لارسم ولا أثر» نه ارادت و هستی موهوم او را رسمی باقی ماند، و نه از اسمی که بدو اختصاص داشت که نبی و رسول است اثری هویدا گردد، و جز اسم ولی که بحقیقت اسم حق است باقی نماند، و ولایت حق را باشد بی وصمت مشارکت عزیر تا نام ولی که نام حق است منطلق شود بر عزیر، و او درعین بیخودی می گوید؛ شعر:

عشق آمد وشد چوخونم اندر رگ و پوست ‌‌ ‌ تا کرد مرا تهی و پر کرد ز دوست
اجزای وجود من همه دوست گرفت ‌‌ ‌ نامی است ز من برمن و باقی همه اوست

إلا أنه لما دلت قرينة الحال أن هذا الخطاب جرى مجرى الوعيد علم من اقترنت عنده هذه الحالة مع الخطاب أنه وعيد بانقطاع خصوص بعض مراتب الولاية فی هذه الدار، إذ النبوة والرسالة خصوص رتبة فی الولاية علی بعض ما تحوی عليه الولاية من المراتب.

«إلا» به معنی غیر است، و ضمیر «أنه» ضمیر شأن، و جواب «لما» «علم».

و حاصل معنی آنکه چون قرینه حال که آن حال سؤال است دلالت کرد که این خطاب جاری است مجری العتاب ناظر در این قرینه چنین دانست که این کلام وعید است به زوال نبوت و رسالت که از خواص مراتب ولایت [۱۹۹ــپ] است، و مقتضای اسم ظاهر است، و به تجلی اسم ظاهر، این هر دو از عطیّات دنیاویه [است]، چنانکه ولایت عطیهٔ اسم باطن است. پس وعید به ازالهٔ این فضیلت که از جملهٔ خصوصیات رتب ولایت است واقع شد.

فيعلم أنه أعلى من الولی الذی لانبوة تشريع عنده ولا رسالة.

یعنی: چون نبوت و رسالت دو خصوصیت زایده‌اند بر ولایت. پس دانسته می شود که نبی اعلی است از ولیی که او را نبوت تشریع و رسالت نباشد.

و همچنین رسول نیز اعلی است از نبی، زیرا که در رسول نیز خصوصیتی هست که در نبوت تشریع و رسالت تشریعیه نیست.

و من اقترنت عنده حالة أخری تقتضیها أیضاً مرتبة النبوة، یثبت عنده أن هذا وعدلا وعید. فإن سؤاله علیه السّلام مقبول إذ النبی هو الولی الخاص.

و هر که ملاحظهٔ حالت دیگر کند که آن را مرتبهٔ نبوت اقتضا می کند، هرآینه دریابد که نبی از ین روی که ولیی است واصلِ عارف به حقایق الهیه و مشاهد ظهور حق در جمیع مراتبش، مستحیل است که سؤال کند از حق آنچه راممکن الحصول نباشد. پس چون سؤال کند از اجابت دعوت و قبول سؤالش چاره نباشد که آن نمودن کیفیّت احیاء است عیاناً، و وعدهٔ انکشاف سرّقدر محمول بر آخرت.

و یَعْرف بقرینة الحال أن النبی من حیث له فی الولایة هذا الاختصاص محال أن یقدم علی مایعلم أن الله یکرهه منه، أویقدم علی مایعلم أن حصوله محال.

یعنی: می شناسد آن کس که ملاحظهٔ این حالت اخری می کند[50] که نبی ــ علیه السّلام ــ از این روی که ولیی است عارف ربّ خویش و مطلع بر اسماء و صفاتش، محال است که اقدام کند بر طلب آنچه حق را مکروه آید یا اقدام نماید به طلب آنچه حصولش محال باشد.

فإذا اقترنت هذه الأحوال عند من اقترنت عنده، و تقررت عنده أخرج هذا الخطاب الالهی عنده فی قوله «لأمحون اسمک من دیوان النبوة» مخرج الوعد، و صار خبراً یدل علی علورتبة باقیة، وهی المرتبة الباقیة علی الأنبیاء و الرسل فی الدرا الآخرة التی لیست بمحلّ لشرع یکون علیه أحد من خلق الله فی جنة ولانار بعد دخول الناس فیهما.

پس ملاحظِ این احوال خطاب الهی را ــ که «لأمحون اسمک» است الی آخره ــ خارج مخرج الوعد دارد و این را خبری داند که دال است بر علومرتبه که آن مرتبهٔ باقیه است بر انبیاء و رسل در دار آخرت که محل شرع نیست که هیچ احدی از خلق خدای بر آن شرع باشد در جنت و نار، بعد از دخول در وی. و آن مرتبهٔ باقیه ولایت است و بس؛ [۲۰۰ــر] زیرا که نبوت تشریعیه و رسالت منقطع می شود عند خراب دار الدّنیا، و مرتفع می گردد تکلیف، و باقی نمی ماند به غیر از ولایت[51].

و إنما قیدناه بالدخول فی الدارین ــ الجنة والنار ــ لما شرع یوم القیامة لأصحاب

---

(۵۰) قا: اخری است.

(۵۱) پا: از «یعنی: اسم ولی بر عباد اطلاق کرده می شود... ولایت» نبود.

الفترات والأطفال الصغار والمجانين، فيحشر هؤلاء في صعيد واحد لإقامة العدل والمؤاخذة بالجريمة والثواب العملي في أصحاب الجنة. فإذا حشروا في صعيد واحد بمعزل عن الناس بعث فيهم نبي من أفضلهم و تمثل لهم نار يأتي بها هذا النبي المبعوث في ذلک اليوم فيقول لهم أنا رسول الحق إليکم، فيقع عندهم التصديق به و يقع التکذيب عند بعضهم. و يقول لهم اقتحموا هذه النار بأنفسکم، فمن أطاعني نجا ودخل الجنة، ومن عصاني وخالف أمري هلک وکان من أهل النار. فمن امتثل أمره منهم و رمى بنفسه فيها سعد ونال الثواب العملي ووجد تلک النار برداً وسلاماً. ومن عصاه استحق العقوبة فدخل النار ونزل فيها بعمله المخالف ليقوم العدل من الله تعالى في عباده.

یعنی: قید نکردیم به دخول در جنت و نار، مگر از برای آنکه در روز فصل پیش از دخول در این دو مقام تکلیف کرده می‌شود بعضی مردم، چون اصحاب فترات، و ایشان اهل زمانی اند که نبی مشرع در آن زمان مبعوث نشده است و شریعت کسانی که پیش از ایشان بوده‌اند[52] اندراس یافته، و چون اطفال که پیش از بلوغ وفات شده‌اند و چون مجانین. لاجرم این هر سه طایفه که در دنیا به جهت عدم مقتضی تکلیف مکلّف نبودند در صعیدی جمع کرده شوند دورتر از خلایق، و از فاضلترین این طایفه پیغامبری مبعوث گردد و آتشی برایشان متمثل شود که آن نبی آورده باشد، و گوید: من رسول خدایم. بعضی اعتراف کنند و بعضی منکر شوند، و گوید: خود را در این آتش بیندازید پس هر که اطاعت من کند نجات یابد و به جنت درآید، و هر که عصیان ورزد و مخالفت امر من کند هلاک شود و از اهل دوزخ گردد. پس هر که اطاعت امر او کند و خود را در آتش اندازد، نیک بخت شود و ثواب عملی دریابد، و آن آتش بر او برد و سلام گردد؛ و هر که عاصی شود مستحق[53] عقوبت گردد،[54] و به آن آتش درآید بواسطهٔ عمل مخالف خویش. و این تکلیف و طریان این امور و جزاء بحسب عمل از برای اظهار و اقامت عدل است در میان عباد. [۲۰۰ــپ]

و کذلک قوله تعالى «يوم يُكْشف عن ساق» أي أمر عظيم من أمور الآخرة؛ «ويُدْعَوْن إلى السجود» و هذا تکليف و تشريع. فمنهم من يستطيع و منهم من

---

(۵۲) قا: «بوده‌اند» نبود.

(۵۳) قا: و+ مستحق.

(۵٤) قا: «گردد» نبود.

لایستطیع، وهم الذین قال اللّه فیهم «و یدعون إلی السجود فلایستطیعون» کما لم یستطع فی الدّنیا امتثال أمر اللّه بعض العباد کأبی جهل و غیره. فهذا قدر مایبقی من الشرع فی الآخرة یوم القیامة قبل دخول الجنة والنار، فلهذا قیدناه. والحمدللّه ربّ العالمین.

و همچنین قول حق ــ سبحانه وتعالی ــ که می فرماید: «یوم یکشف عن ساق»[۵۵]، یعنی کشف غطا کرده شود از امر عظیم از امور آخرت و به سجود فرمان آید؛ لاجرم این نیز تکلیف است و تشریع. و بعضی را استطاعت سجود باشد، و بعضی رانی. کما قال اللّه تعالی فیهم «و یدعون إلی السجود فلایستطیعون»[۵۶].

پس بعضی را استطاعت سجده نباشد، چنانکه در دنیا استطاعت امتثال امر بعضی را نبود، چون ابوجهل و غیر او.

پس پیش از دخول در جنت و نار این قدر از شرع در روز قیامت واقع است، از آن جهت «قبل الدّخول» قید کردیم. و این همه از برای الزام حجت[۵۷] باشد برعباد. والحمد للّه ربّ العالمین،[۵۸] والصّلاة علی محمّد وآله أجمعین.[۵۹]

(۵۵ و ۵٦) س ٦٨ ی ٤٢.

(۵۷) پا: از برای حجت.

(۵۸) س ۱ ی ۲.

(۵۹) پا: الحمد للّه رب العالمین و اللّه ولی الرشاد.

[۱۵]
فص حکمة نبوية فی کلمة عيسوية

نسبت حکمت نبويه به کلمۀ عيسويه از آن جهت است که عيسی ــ عليه السّلام ــ نبی است به نبوت عامه ازلاً و ابداً، و به نبوت خاصه در وقت بعثت. ولهذا انباء کرد در مهد از نبوت خويش، و گفت: «أتانی الكتاب وجعلنی نبيّاً»[1]. و در بطن امّ نيز از سيادت ازليه خود انباء کرد مادر خويش را که «ألا تحزنی قدجعل ربّک تحتک سرناً»[2]. أی سيّداً علی القوم. و از اين جهت انباء و اخبار او از احوال روحانيّين غالب بود، و بيشتر دعوت به باطن می کرد.

و بعضی می گويند که: اين کلمه مأخوذ از «نباءينبو» است که فعل ناقص است غير مهموز، به معنی ارتفع، از برای ارتفاع عيسی ــ عليه السّلام ــ بسوی آسمان، كما قال تعالی: «بل رفعه اللّه إليه»[3].

و مراد از اين نبوت، نبوت تشريعيۀ مشترکه بين الأنبياء نيست تا تخصيص را جهت نباشد، بلکه مراد نبوت عامۀ ازليّه است که هيچ احدی را از انبياء شرکت در آن نبود، و اولياء اخذِ ولايت از مشکات نبوت او می کنند، و او صاحب اين مقام است ازلاً و ابداً، چنانکه در فص ثانی گذشت.

پس او راست نبوت عامه ازلاً و ابداً بطريق اصالت،[4] [۲۰۱ــر] و غير او متّصف نمی‌شود به ولايت و انباء، مگر در اوان تحصيل شرايطش، چنانکه نبی ما ــ صلّی اللّه عليه وسلّم ــ نبی بود ازلاً به نبوت تشريعيه، و غير او را اين نبوت در هنگام بعثت بود.

و چون حضرت شيخ در حکمت قدريه بيان ولايت کرد، و آن را مرجع نبوت و رسالت داشت، خواست که بعضی خواص ولايت را در کلمۀ عيسويه بيان کند؛ لاجرم اين حکمت را ارداف کرد به حکمت قدريه. واللّه اعلم بأسرار الحکم.

عن ماء مريم أو عن نفخ جبرين * فی صورة البشر الموجود من طين

---

(۱) س ۱۹ ی ۳۰.
(۲) س ۱۹ ی ۲٤.
(۳) س ٤ ی ۱۵۸.
(٤) قا: اصالت + است.

تکوّن الروح فی ذات مطهرة * من الطبیعة تدعوها بسجین

استفهام بر سبیل تقر یر است. و تقدیر کلام آنکه «أعن ماء مر یم او عن نفخ جبرئیل علیه السَّلام اوعنهما معاً تکون هذا الرّوح».

پس «أو» به معنی «واو» باشد. و «جبر ین» لغتی است در جبرئیل، چون جبرئیل.

یعنی: متکوّن شد روح اللّه از ماء مر یم و نفخ جبرئیل ــ علیه السَّلام ــ در آن حالت که جبرئیل متمثل شده بود در صورت بشری مخلوق از طین، کما قال تعالی: «فتمثل لها بشراً سو یّاً»[5].

پس جسمانیت عیسی ــ علیه السَّلام ــ از ماء مر یم بود، و روحانیتش از نفخ جبرئیل، که تلقی آن نفخه بی واسطه از حق نموده بود، و بسوی مر یم القاء کرده.

و «ذات مطهرة» جایز است که عبارت از مر یم باشد که او را طهارت حاصل بود از غلبهٔ احکام طبیعت واقعه در مرتبه سفلی که آن عالم کون و فساد است نه مطلق طبیعت. ولهذا تسمیه کرده شد به «سجین».

و تطهیر مر یم از این طبیعت خروج اوست از احکام عالم تضاد به غلبهٔ نور یت بر وی.

و جایز است که مراد از «ذات مطهرة» ذات عیسو یه باشد که متعلق شد بدو روح عیسوی.

پس «تکوّن» به معنی ظهور باشد نه حدوث. و مؤ ید قول ثانی است آنچه می گو ید: «لأجل ذلک قدطالت إقامته». اگر چه اوّل اسبق است در مبادرت ذهنی.

و «تدعوها» صفت طبیعت [است]، یعنی از طبیعت مدعوه بسجین. و «تاء» از برای خطاب است به عارف محقّق. و اگر «یدعوها» خوانده شود به «یاءِ» منقوطه، به دو نقطهٔ تحتانی، فاعل اللّه باشد. و در وی اشارت است بدانکه عالم کون و فساد عین سجین و جحیم است کما قال علیه السَّلام: «الدّنیا سجن المؤمن وجنة الکافر».

یا اشارت باشد بدین که مآل محبّت دنیا جحیم است. **[۲۰۱ــپ].**

و «من الطبیعة» متعلّق است به «مطهرة». و «سجین» مأخوذ است از سجن. و عالم کون و فساد را از برای آن سجین نام نهاد که هر که در وی است مسجون و

---

(۵) س ۱۹ ی ۱۷.

محبوس است و مقیّد به تعلّقات جسمانیه و قیود ظلمانیه و محجوب از انوار روحانیه، مگر عارفان که قطع تعلقات جسمانیه کرده‌اند، و از قیود ظلمانیه خلاص یافته و به رفع حجب بواطن ایشان به انوار روح منوّر گشته، و خروج به فضای عالم قدس دست داده؛ لاجرم ایشان‌اند فایز به نعیم بعد از ورود به جحیم. چنانکه صادق ــ رضی اللّه عنه ــ وقتی که پیش او این آیت خواندند که «وإن منکم إلا واردها[٦]»، گفت: «جزناها وهی خامدة»[٧].

لأجل ذلک قد طالت إقامته * فیها فزاد علی ألفٍ بتعیین

یعنی: از برای آنکه ذاتی که منفوخ شد در وی جسم عیسوی، که آن مریم است، مطهره بود از غلبهٔ احکام طبیعت، بروی طویل گشت اقامت عیسی در آسمان، از آنکه طهارت بدنِ والدین موجب طهارت بدن ولد است. این معنی بر طبق تقدیر اوّل است، اما بر تقدیر ثانی معنی آنست که[٨]:

از برای ذاتی که در وی منفوخ شد روح عیسوی که آن بدن اوست، چون مطهره بود از ادناس و ارجاس طبیعت، و از احکام متضاده که مقتضی سرعت انفکاک و خرابی بدن است، اقامت او در آسمان طویل گشت. یا اقامت روح در این ذات تا غایتی است که بتعیین از هزار سال زیاده گشت؛ چه بعثت او ــ علیه السّلام ــ پیش از رسول ما ــ صلّی اللّه علیه وسلّم ــ به پانصد و پنجاه و پنج سال بود، و از ولادت رسول ــ علیه السّلام ــ تا زمان ما هشتصد و نود و هشت سال که مجموع هزار و پانصد و پنجاه و سه سال باشد.

و این مبنی بر آنست که عیسی ــ علیه السّلام ــ به بدن خود بر آسمان است، و تحقیق در این مقام آنست که بدنی که از جسم کثیف ظلمانی حاصل است، در حقیقت و جوهریت مشارکت دارد با جسم لطیف نورانی که اجسام افلاک از اوست، بلکه ممکن نیست تعلّق روح مجرد با جسم کثیف بی‌واسطهٔ جسم لطیف. و لهذا متعلّق می‌شود اولاً به روح حیوانی که آن جسم لطیف بخاری است حاصل گشته از امتزاج لطایف ارکان اربعه، بعضی با بعضی؛ بعد از آن بواسطهٔ او متعلق می‌شود به قلب، بعد از آن به کبد، بعد از آن به دماغ. چنانکه مقرّر است نزد حکما.

---

(٦) س ١٩ ی ٧١.

(٧) پا: «یا اشارت باشد... خامدة» نبود.

(٨) پا: «یعنی از برای آنکه... آنست که» نبود.

و در قوت این جسم کثیف هست که متبدل شود بدان جسم لطیف عند تعلّق ارادة الحق بذلک. چون تبدّل آب به هوا بواسطهٔ تأثیر [۲۰۲ ــ ر] حرارت و تبدّل هوا به آب [به] سبب تأثیر برودت؛ زیرا که لطافت و کثافت از عوارض حقیقت جسم است به تخصیص که چون نفس متنوّر گردد به نور ربانی، هر آینه بدن را نیز منوّر سازد، کما قال اللّه تعالی: «و اشرقت الأرض بنور ربّها»[۹]. و در این حال صاحب چنین نفس مشارکت کند با ملایکه در لطافت، و او را ارتفاع به مقام ایشان دست دهد.

پس ارتفاع عیسی ــ علیه السَّلام ــ بسوی سما از این قبیل باشد، و بیان این در فص الیاسی بیشتر از این خواهد آمد.[۱۰]

و سما نزد اهل حقیقت عنصری است قابل خرق و التیام چنانکه مذکور خواهد شد. و قول حق ــ سبحانه و تعالی ــ از لسان عیسی ــ علیه السَّلام ــ که «فلما توفیتنی کنت أنت ارقیب علیهم»[۱۱] محمول است براینکه «توفی» عبارت است از رفع او بسوی سما، نه آنکه محمول باشد بر مفارقت روح از بدنش.

روح من اللّه لا من غیره فلذا * أحیا الموات وأنشا الطیر من طین

بدانکه ارواح مهیمه که عقل اوّل از ایشان است، و ارواح افراد و کمّل، همه یک صف‌اند حاصل گشته از حق، بی‌آنکه بعضی واسطهٔ بعضی باشد، اگر چه او واسطه تکوین و تسطیر کلمات وجودیه است. و روح عیسویه از صف اوّل است، از برای آن شیخ فرمود که «روح من اللّه لامن غیره». یعنی روح عیسوی فایض است از حضرت الهیه که مقام جمع است بی‌واسطه اسمی از اسماء و روحی از ارواح، کما قال تعالی: «وروح منه»[۱۲]. أی من اللّه.

ولهذا احیاء اموات کرد و طیر از طین آفرید که خفاش است. قال اللّه تعالی حاکیا عنه «انی اخلق لکم من الطین کهیئة الطیّر فأنفخ فیه فیکون طیراً باذن اللّه و ابرىء الأکمه و الأبرص واحیی الموتیٰ باذن اللّه»[۱۳].

پس او مظهر اسم جامع الهی است، چون نبی ما ــ علیه السَّلام ــ. لاجرم او

---

(۹) س ۳۹ ی ٦۹.

(۱۰) پا: «و این مبنی برآنست که عیسی... آمد» نبود.

(۱۱) س ۵ ی ۱۱۷.

(۱۲) س ٤ ی ۱۷۱.

(۱۳) س ۳ ی ٤۹.

را با نبی ما کمال نسبت هست در صاحب اسم اعظم بودن، و در قوت ظهور به ظهور رسول ما، و در فرود آمدن از آسمان، و دعوت کردن خلق به دینِ نبی ما ـ صلّی اللّه علیه و سلّم ـ.

حتی یصح له من ربه نَسَبٌ * به یؤثر فی العالی وفی الدون

یعنی: احیاء اموات و خلق طیر کرد تا نسب به حق درست کند به اینکه صادر از اوست و مظهر اسم جامع الهی است نه به اینکه ابن اوست، چنانکه ظالمان می گویند. تعالی اللّه عنه علواً کبیرا. و بدین تصحیح نسب تأثیر می کند در عالی از روی مرتبه، [۲۰۲ ـ پ] چون انسان؛ و در سافل، چون طیر به احیاء و خلق. یا گوئیم تصرّف می کند در عالم علوی سماوی و سفلی ارضی.

اللّه طهره جسماً ونزهه * روحاً وصیّره مثلاً بتکوین

و در بعضی نسخه[ها] «لتکوین» است. یعنی حضرت حق ـ عزّ وجلّ ـ به فیض کامل و لطف شامل بدن عیسی را ـ علیه السّلام ـ پاک ساخت از ادناس طبیعت که شیطان بواسطهٔ آن تصرف در انسان تواند کرد. چنانکه جبرئیل سینه رسول ـ علیهما السّلام ـ بشکافت و به تطهیرش پرداخت و حظ شیطان را از او دور ساخت.

و روح عیسی را حق ـ سبحانه و تعالی ـ منزّه گردانید از موجبات نقایص و رذایل، و محلّی ساخت به حلیه جمیع کمالات و فضایل، و او را مماثل ربّ خویش گردانید در احیاء موتی و خلق طیر و تکوینش، از آن روی که مخلوق بر صورت ربّ است، و اطلاق مثل در اینجا مجاز است؛ چه حق را مثل و نظیر نیست.

یا معنی آن باشد که حق تعالی، عیسی را مماثل آدم ـ علیه السّلام ـ گردانید در این امر که هر دو مخلوق بی پدراند. قال اللّه تعالی: «ان مثل عیسی عنداللّه کمثل آدم خلقه من تراب»[۱۴].

و تقدیم «اللّه» مستلزم تعظیم و مفید حصر است. یعنی تطهیر جسم او خدای کرد بی واسطه، نه دیگری، چنانکه روح او را بی واسطه ایجاد کرد. بیت:

واسطه هرجا فزون شد ذوق جست   واسطه کم ذوق وصل افزون تراست.[۱۵]

إعلم أن من خصائص الأرواح أنها لا تطأ شیئاً إلا حیی ذلک الشیء وسرت الحیاة فیه. ولهذا قبض السامری قبضة من أثر الرسول الذی هو جبریل علیه السّلام وهو

---

(۱۴) س ۳ ی ۵۹.

(۱۵) پا: «و تقدیم اللّه... افزون تر است» نبود.

الروح. وكان السامری عالماً بهذا الأمر. فلما عرف أنه جبريل، عرف أن الحياة قدسَرَت فيما وطیء عليه، فقبض قبضة من أثر الرسول بالصاد أو بالضاد أی بملء أو بأطراف أصابعه، فنبذها فی العجل فخار العجل، إذ صوت البقر إنما هوخوار؛ ولو أقامه صورة أخرى لنسِبَ إليه اسم الصوت الذی لتلك الصورة كالرغاء للإبل و الثؤاج للكباش واليُعَار للشياه والصوت للإنسان أوالنطق أو الكلام.

یعنی: بدانکه ارواح اوّل مظاهر اسم رب است، زیرا که حق بدین ارواح تربیت می کند مظاهرش را، واوّل صفتی که بحسب وجود لازم ارواح است، حیات است، و آن اصل جمیع صفات وجودیه است، و از برای این اسم حیّ امام ائمه سبعه گشت؛ از آنکه علم و ارادت و قدرت و غیر این از صفات متصور الوجود نیست، مگر بعد از حیات. [۲۰۳ــر]

و هر چیزی را روحی است خاص، که فایض است بر وی از ربّش. و او را حیاتی است خاصه، مناسب او که ظاهر می‌شود در وی آن حیات، و آنچه تابع حیات است ازعلم و ارادت و قدرت و غیر آن بحسب مزاج این چیز.

پس اگر مزاج او قریب به اعتدال باشد چون انسان، ظاهر می‌شود در وی جمیع خواص یا اکثرش؛ و اگر بعید باشد از اعتدال، مختفی گردد نفس حیات در وی و همهٔ لوازمش، چون جماد ومعدن.

و جبرئیل ــ علیه السّلام ــ اوست که متصرّف است در سماوات سبع و عناصر و آنچه مرکّب است از این اربعه، چه او روحانیت این اشیاء است و مقام او سدره منتهی، کما قال تعالی: «ولقد رآه نزله اخری عند سدرة المنتهی»[۱۶].

پس هر گاه که متجسّد شود به صورت مثالیه یا حسیّه، و ارضی را از اراضی پِی سر کند، آن مقام را حیات زایده دهد که مواضع غیر موطو یه از آن بی نصیب باشند. وجمیع ارواح عالیه بدین مثابت اند.

و چون سامری این معنی را دریافت، و جبرئیل را به آن صورت جسدانیه بشناخت، باطن او منوّر شد، و قوی شد استعدادش. پس قبضه‌ای از اثر رسول گرفت و درعجلی که از حُلی قوم ساخته بود انداخت، پس حیات یافت و بانگ گوساله کرد، و اگر صورت دیگر بودی مثل انسان، مثلاً صورت انسان ونطق وکلام، ازاو بظهور آمدی.

فذلك القدر من الحياة السارية فی الأشياء يسمى لاهوتاً والناسوت هو المحل

---

(۱٦) س ۵۳ ی ۱۳

القائم به ذلک الروح. فسمی الناسوت روحاً بما قام به.

پس این قدر حیات ساریه در اشیاء مسمّی گشت به لاهوت، از آنکه حیات صفت الهیه است.

و «حی» اسمی است از اسماءِ[17] او، بلکه امام ائمهٔ سبعه است.

و «ناسوت» محلی است که این روح بدو قائم است، و آن محل بدن است، و بدن را که ناسوت است، گاه تسمیه می کند به روح، به سبب قیام روح بدو علی طریق المجاز.

و مراد از روح اینجا روح منطبعه باشد در بدن، نه روح مجرّده. و این معنی بر آن تقدیر است که «باء» را از برای سببیّت داریم. و اگر «باء» به معنی «مع» بُوَد که بدن با آنچه بدو قائم است از روح، مسمّی می گردد به روح. و از برای این حضرت الهی عیسی را روح خواند که «و روح منه»[18].

فلما تمثل الروح الأمین الذی هو جبریل لمریم علیهما السّلام بشراً سویّاً تخیلت أنه بشر یرید مواقعتها، فاستعاذت باللّه منه استعاذة بجمعیة منها لیخلصها اللّه منه لما تعلم أن ذلک مما لایجوز. فحصل لها حضور تام مع اللّه وهو الروح المعنوی. [۲۰۳ ــ پ]

یعنی: چون روح الامین ــ که جبرئیل است ــ متمثّل شد بر مریم ــ علیهما السّلام ــ به صورت بشر تام الخلقة، مریم پنداشت که بشری است از تقوی و دیانت دور، و از ساحت صیانت مهجور؛ لاجرم به جمیع همم و قوای روحانیه پناه به خدای گرفت. قال اللّه تعالی: «فلما تمثل لها بشراً سویّاً * قالت إنی أعوذ بالرّحمن منک ان کنت تقیّاً»[19]. و این استعاذه به جمعیت تامه از برای آن بود تا حق ــ سبحانه و تعالی ــ او را از امر محظور نگاه دارد. پس حضور تامی او را با حق دست داد که آن روح معنوی [بود].

و لهذا حضور را در نماز به مثابهٔ روح دارند، و نماز را بی حضور چون بدنِ بی روح شمارند.

فلو نفخ فیها فی ذلک الوقت علی هذه الحالة لخرج عیسی لایطیقه أحد لشکاسة

---

(۱۷) پا: وحی از اسماء.

(۱۸) س ٤ ی ۱۷۱.

(۱۹) س ۱۹ ی ۱۷ و ۱۸.

خلقه لحال أمّه.

پس اگر نفخ در مریم به هنگام دهشت و مهابت بودی، عیسی را خلقت از روی رداءت و هیبت بحیثیتی بودی که هیچ احدی طاقت نظر بر وی نداشتی، از آنکه ولد متولد نمی‌شود مگر بحسب آنچه بروالدین است ازصفات و هیئآت نفسانیه و احوال و اعراض جسمانیه.

فلما قال لها «إنمّا أنا رسول ربک» جئت «لأهب لک غلاماً زکیاً» انبسطت عن ذلک القبض وانشرح صدرها. فنفخ فیها فی ذلک الحین فخرج عیسی.

چون به بشارت غلام زکی وجیه در دنیا و آخرت مریم را انبساط از آن قبض حاصل شد، و انشراح صدر دست داد، نفخ عیسی کرده‌شددرمریم؛ لاجرم عیسی نیزــ علیه السّلام ــ منبسط و منشرح الصّدر به وجود آمد.

فکان جبریل ناقلاً کلمة اللّه لمریم کما ینقل الرسول کلام اللّه لأمته.

یعنی: جبرئیل اخذ کرد کلمه عیسویه را از حق ــ سبحانه و تعالی ــ و نقل کرد به مریم به تصرفی در وی؛ چنانکه رسول کلام اللّه را از برای امّت خویش نقل می کند بی تبدیل و تغییر.

و در این تعبیر ایماء است به تشبیه کلمهٔ الهیهٔ روحانیه به کلمهٔ لفظیهٔ انسانیه؛ چه این هر دو کلمه حاصل نمی‌شود مگر بواسطهٔ تعیّن که لاحق می گردد بر نفس، درمراتبی که عبور می کند نفس برآن.

و فرق آنست که این کلمه بعینها عارض است بر نفس انسانی، و کلمهٔ روحانیه بعینها عارض بر نفس روحانی. و به این اعتبار مسمّی می گردد ارواح، بلکه موجودات بـه کلـمات اللّه، چنانکه در صدر کتاب گذشت. [۲۰۴ــر]

وهوقوله «وکلمته ألقاها إلی مریم وروح منه».

ضمیر عاید باشد به «کلام اللّه». یعنی این کلام منقول قول اوست ــ سبحانه و تعالی ــ که «وکلمته القاها». یا ضمیر عاید باشد به کلمه و تذکیر باعتبار عیسی باشد که معنی و مدلول کلمه است یا عاید باشد به نقلی که ناقل متضمن اوست. یعنی این نقل ثابت است به قول او که «وکلمته ألقاها الی مریم»[۲۰].

فسرت الشهوة فی مریم: فخلق جسم عیسی من ماء محقق من مریم و من ماء متوهم من جبریل، سری فی رطوبة ذلک النفخ لأن النفخ من الجسم الحیوانی

---

(۲۰) س ٤ ی ۱۷۱.

رطب لمافيه من ركن الماء.

بدانکه شهوت که عبارت است از میل تام، روح معنوی است، و آن محبت ذاتیه است که سبب وجود عالم گشت، کما قال تعالی: «فأحببت أن أعرف».

پس چون ارادت حق ــ سبحانه و تعالی ــ متعلّق شد به خلق عیسی ــ علیه السّلام ــ از مریم، شهوت کامنه در وی به حرکت آمد به امر الهی. پس نفخ کرد در وی روح الأمین در حالت تمثل به صورت بشریه، و در آن نفخه آبی بود مشابه بخار، زیرا که در نفس اجزاء صغار مائیه هست مختلط به اجزاء هوائیه؛ لاجرم آفریده شد جسم عیسی ــ علیه السّلام ـ از ماء محقّق از مریم، و از ماء متوهم از جبرئیل.

پس اگر گوئی از دو ماء متولد شد، روا است. و اگر گوئی از ماء محقّق متولد شد، اما ماء متوهم به منزله شرط تکوّن بود، و اگر بر این تقدیر گوئی، چگونه متصور است حصول ولد تنها از ماء أنثی، و آن را حرارت تامه صالحة للتولید نیست، بلکه آن از شرایط تکوین است.

و نیز گفته‌اند: منی رجل بمنزله بذر است که ولد از او متولد می‌شود. پس بی او حصول ولد ممکن نباشد.

گوئیم: چرا جایز نیست که در هنگام ظهور روح الامین نزد مریم فایض گردد بر وی حرارت غریزیه‌ای که صالح باشد مر تولید را بتخصیص، چون ارادت حق متعلّق شود بدان. وقد قال رسول الله ــ صلّی الله علیه و سلّم ــ: «إذا أراد الله بعبد خیراً هیأ اسبابه»؛ بلکه در قدرت مطلق هست که بی وجود والدین ایجاد کند چون آدم ــ علیه السّلام ــ و چون عُزَیْر؛ و نیز قادر است که بی وجود مرأة ایجاد کند، چون حوّا از آدم ــ علیهما السّلام ــ.

و منی رجل بمنزله بذر بودن منافی نیست بودنِ منی مرأة را بمنزله بذر. و هیچ احدی را دلیل بر عدم این نیست، بلکه دلیل بر وجودش قائم است؛ چه نفس هر یکی را قوت تولید مثل هست، پس [اگر] منی مرأة صالح تولید مثل نباشد درمرأة این قوت فایت باشد غایة ما فی الباب این قوت در نفس رجل اقوی باشد.

و گاه می‌باشد [۲۰۴ــپ] که تأثیر نفس مرأة از نفوس بسیاری از رجال اقوی باشد خصوصاً که نفس مرأة مرآت تجلیات الهیه گردد. پس نفسی که بدین حلیه کمال و زیور جمال متحلّی باشد چون ارادهٔ حصول نتیجه کند، از تأثیر او حرارت غریزیه صالحة للتولید[۲۱] در بدن حاصل گردد، چنانکه پیش از این دانسته‌ای که عارف به

همت خود خلق می کند هر چه می خواهد از برای اتصافش به صفات الهیه. و عادتی که سنّت الهیه است منع قدرتی که خارق عادت باشد، نمی کند. پس به تولد عیسی، بی پدر، تمام شد اقسام اربعه که مرولادت راست که آن حصول ولد است بی والدین و حصول او به هردو، و حصول تنها به ذکر، و حصول تنها به اُنثی. فسبحان الذی «هوعلی کلّ شیء قدیر»[۲۲].

فتکوّن جسم عیسی من ماء متوهم و ماء محقّق، وخرج علی صورة البشر من أجل أمه، ومن أجل تمثل جبریل فی صورة البشر حتی لایقع التکوین فی هذا النوع الانسانی إلا علی الحکم[۲۳] المعتاد.

جواب سؤال مقدّر است که اگر قایلی گوید که: چون نافخ جبرئیل بود و ولد سرِّ پدر خویش است، واجب آن بود که عیسی ــ علیه السَّلام ــ بر صورت روحانییّن ظاهر شدی.

پس در جواب می گوید که: بر صورت بشر بودنش از برای آنست که ماء محقّق از امّ بود، و او بشر است، و جبرئیل نیز در حالت نفخ به صورت بشریه بود و صورتی را که مرأة در حالت مواقعه تخیّل می کند، تأثیر عظیم است در صورت ولد. حتی می گویند: زنی فرزندی زاده، آدمی چهره و مارجثه؛ و چون پرسیده شد، گفت: در حالت مواقعه مار دیدم.

و شیخ تمثل جبرئیل[۲۴] را به صورت بشریه تعلیل می کند به اینکه تا ایجاد در این نوع جز بر سنّت معتاده نباشد، و نیز صورت انسانیه اشرف صور است، و اگر بر غیر صورت انسان بود مناسبت نیز در میان او و قومش نبودی، و در تأثیر دعوت مناسبت واجب است، کما قال تعالی: «ولو جعلناه ملکا لجعلناه رجلاً وللبسنا علیهم مایلبسون»[۲۵].

فخرج عیسی یحیی الموتی لأنه روح الهی، وکان الاحیاء للّه والنفخ لعیسی؛ کما کان النفخ لجبریل والکلمة للّه.

یعنی: چون وجود عیسی ــ علیه السَّلام ــ به نفخ جبرئیلی بود بی واسطهٔ پدر بشری، و روح او فایض از حضرت الهیه بی واسطهٔ روحی از ارواح یا اسمی از اسماء؛

---

(۲۱) پا: للتولد.
(۲۲) س ۴۲ ی ۹.
(۲۳) قا: الحکمة.
(۲۴) پا: و شیخ جبرئیل.
(۲۵) س ۶ ی ۹.

عیسی در وجود خارجی متصف شد به صفت الهیه، که آن احیاء موتی است [۲۰۵ــر] از برای غلبه لاهوتیّت او بر ناسوتیّتش، و سلطان روحانیت او برجسمانیّتش، تا بدین واسطه او را روح اللّه خواندند و به شرف مصادقت ارتفاع سوی سماء ــ که مقام ملایکه است ــ مشرّف گشت.

و احیاء و نفخ اگر چه ظاهراً هر دو از عیسی حاصل می‌شد، اما احیاء را شیخ ــ قدّس اللّه سرّه ــ نسبت به حق کرد، زیرا که صفات کمالیه به اصالت خدای را است و به تبعیت غیر او را. و از برای همین معنی نفخ را اضافت به جبرئیل کرد و افاضت کلمه را به خدای [تعالی]. بیت:

جمله خوبان زحسن او همی دزدند حسن غیر راملک از کجا، حسن از کجا ای جان من

فکان إحیاء عیسی للأموات إحیاء محققاً من حیث ماظهر عن نفخه کما ظهر هو عن صورة أمه. وکان إحیاؤه أیضاً متوهماً أنه منه وإنما کان للّه. فجمع بحقیقته التی خلق علیها کما قلناه أنه مخلوق من ماء متوهم وماء محقق: ینسب إلیه الإحیاء بطریق التحقیق من وجه وبطریق التوهم من وجه.

یعنی: احیاء گاهی نسبت کرده می‌شود بـه عیسی ــ علیه السّلام ــ از آن روی که ظاهر از نفخ اوست، و حاصل از مظهر او. و سبب قربت او علی سبیل الحقیقة جز او نیست.

پس از این حیثیت احیاء او احیاء محقّق باشد، چنانکه در اصل خلقت او ماء محقّق بود که آن ماء مریم است؛ چه ظهور او به صورت حسیّه ظاهراً از این ماء است.

و گاهی نسبت کرده می‌شود احیاء به حق ــ سبحانه و تعالی ــ علی الحقیقة، از آنکه فاعل حقیقی و صاحب صفات کمالیه اوست ــ جلّ ذکره ــ نه غیر او. پس احیاء عیسی احیاء متوهم بود، چنانکه در اصل خلقتش ماء متوهم بود. پس جمع کرد عیسی این دو وجه را در احیاء، از برای آنکه در حقیقتی که بر آن مخلوق است هم ماء محقّق بود و هم ماء متوهم. و خلق طیر نیز نسبت بدو کرده می‌شود گاهی بر سبیل حقیقت و گاهی بر طریق مجاز.

فقیل فیه من طریق التحقیق «ویحیی الموتی»؛ وقیل فیه من طریق التوهم «فتنفخ فیه فیکون طیراً بإذن اللّه» فالعامل فی المجرور «یکون» لا قوله «تنفخ». ویحتمل أن یکون العامل فیه تنفخ، فیکون طائراً.[۲۶]

(۲۶) قا: طیراً.

یعنی: حق ــ سبحانه و تعالی ــ در حق عیسی ــ علیه السّلام ــ فرمود: «و یحیی الموتی»[27]؛ و نسبت کرد احیاء را بدو بطر یق[28] تحقیق، اگر چه از روی آلت فعل بودن عیسی، و از آن جهت که فاعل حقیقی و محیی اموات حق تعالی است، نسبت احیاء به عیسی بطر یق توهّم است.

و خلق طیر نیز منسوب است به عیسی، بطر یق تحقیق [۲۰۵ ــ پ] و هم بطر یق توهّم، کما قال تعالی فی حقه: «فتنفخ فیه فیکون طیراً باذن اللّه»[29].

متعلّق طرف ــ أعنی بإذن اللّه ــ می شاید که «فیکون» باشد، و می باشد که «فتنفخ» باشد. و بر تقدیر اوّل نفخ از عیسی بود اما طیر شدن به اذن حق و امر او باشد. پس از عیسی نفخ باشد فقط.

و بر تقدیر ثانی خلق از عیسی باشد، اما تکوین اودر حال اذن بود.

من حیث صورته الجسمیة الحسیة[30].

یعنی: متکوّن می شود طیر محقّق از عیسی، از حیثیت صورت محقّقه او در حس، به آنکه طیر از روی صورت طیر باشد نه از روی حقیقت.

و اگر تنفخ را عامل دار یم، موجب طیر بودن نفخ عیسی باشد به اذن حق، و اذن حق بنده را مجرّد امر نیست به فعل، بلکه اظهار اقتدار اوست به خوارق عادات.

و این اذن بر دو قسم است: ذاتی قدیم است و عرضی حادث. اما اوّل مستعد و قابل ساختن حق است عین عبدرا از برای تصرف در وجود عینی برسبیل خرق عادت نزد تجلی حق مر بنده را به فیض اقدس که موجب است مرتعیّن اعیان را در عالم ازلاً.

اما ثانی تمکین عبد است از تصرف، به الهام قلبی یا وحی نازل از برای این تصرف هنگام حصول وقت مقدّر و جمیع شرایطش بطر یق تجلّی به فیض اقدس.

و کذلک «تبریء الأکمه و الأبرص» و جمیع ماینسب إلیه و إلی إذن اللّه.

یعنی: همچنین جمیع آنچه منسوب می شود به عیسی ــ علیه السّلام ــ از خوارق عادات از ابراء اکمه[31] و أبرص و غیر این مشتمل است بر جهتین مذکورتین،

---

(۲۷) س ۲۲ ی ۶. قرآن کر یم: و أنه یحیی الموتی.

(۲۸) پا: بدو طر یق.

(۲۹) س ۳ ی ۴۹. قرآن: فأنفخ فیه... الخ. و س ۵ ی ۱۱۰: فتنفخ فیها فتکون طیراً باذنی.

(۳۰) قا: «الحسیة» نبود.

(۳۱) پا: از برای اکمه.

أعنی جهت تحقیق و توهّم. و لهذا در همه «باذن الله» یا «باذنی» آمد کما قال تعالی: «و إذ تخلق من الطین کهیئة الطیر باذنی، فتنفخ فیها فتکون طیراً باذنی، و تبرئ الأکمه و الأبرص باذنی، و إذ تخرج الموتی باذنی[۳۲]». و مراد از «اذن کنایت» اینست که شیخ می فرماید قدّس الله سرّه:

و إذن الکنایة فی مثل باذنی و باذن الله. فاذا تعلق المجرور «بتنفخ» فیکون النافخ مأذوناً له فی النفخ و یکون الطائر عن النافخ باذن الله. وإذا کان النافخ نافخاً لاعن الاذن، فیکون التکوین للطائر [طائراً] بإذن الله[۳۳].

پس هرگاه که مجرور متعلق باشد به تنفخ نافخ، مأذون بود در نفخ، و حصول طایر از نافخ بود به اذن حق. و این اشارت است به جهت محقّقه، چنانچه بیان آن گذشت.

و چون نفخ نافخ به اذن نباشد، تکوّن[۳۴] از طایر باشد. یعنی تکوین نفس خویش کند در خارج و امر من الله باشد.

فیکون العامل عند ذلک «یکون». فلولا أن فی الأمر توهما و تحقّقاً ما قَبِلَتْ هذه الصورة هذین الوجهین. بل لها هذان الوجهان [لأن النشأة العیسویة تعطی ذلک].

پس بر این تقدیر [۲۰۶ــر] عامل «فیکون» باشد. پس اگر در اصل خلقت عیسویه که اینجامعبر است به امر، توهّم و تحقّق نبودی، صورت عیسی این دو وجه را قبول نکردی، بلکه این صورت را از این دو وجه چاره نیست؛ زیرا که نشأت عیسویه معطی این دو وجه است. چنانکه شرح آن بتقدیم رسید.

و خرج عیسی من التواضع إلی أن شرّع لأمته أن «یعطوا الجزیة عن یدوهم صاغرون» وأن أحدهم إذا لطم فی خده وضع الخدّ الآخر لمن لطمه، ولایرتفع علیه ولایطلب القصاص منه. هذاله من جهة أمه، إذ المرأة لها السّفل، فلها التواضع لأنها تحت الرجل حکماً وحساً.

وعیسی در تواضع بدان مثابت بود، وجبلت او اقتضای چنان فروتنی کرد که نبی ما بر امّت او تشریع کرد که در جزیه دادن کاه خورند و اقچه دهند و ترّفع نجویند و قصاص نطلبند، بلکه چون بررخساره کاج خورند رخساره دیگر پیش دارند. و

---

(۳۲) س ۵ ی ۱۱۰.

(۳۳) قا: «ظائراً باذن الله» نبود.

(۳٤) پا: تکوین.

(۳۵) س ٤ ی ۳۲.

عیسی نیز بعد از نزول، همین شرع را مقرّر خواهد داشت. و چون محقّق الوقوع است بمنزله واقع داشته، به لفظ ماضی آورد و گفت: «شرع لأمته». و این ازقبیل «نادی اصحاب الجنة اصحاب النار»است، و این تواضع او را ــ علیه السّلام ــ از جهت مادر است؛ چه مرأة تحت رجل است از روی حکم، قال تعالی: «الرجال قوامون علی النساء»[۳۵]، و قال: «وللرجال علیهن درجة»[۳۶] و قال: «فللذکر مثل حظ الأنثیین»[۳۷]. و از روی حس نیز [چنین است]؛ زیرا که رجل متصرّف است در[۳۸] مرأة؛ تصرّف الملاک فی الاملاک.

وما کان فیه من قوة الإحیا و الإبراء فمن جهة نفخ جبریل فی صورة البشر. فکان عیسی یحیی الموتی بصورة البشر.

یعنی قوت احیاء و ابراء عیسی را ــ علیه السّلام ــ مستفاد است از نفخ جبرئیل، در آن حین که متمثّل گشت به صورت بشریه، چنانکه او را تواضع از مریم مستفاد است، از آنکه هیأت غالبه را بر نفوس والدین حالة الاجتماع تأثیر عظیم است در نفس ولد، و سرایتش محقّق؛ ولهذا عیسی ــ علیه السّلام ــ ظاهر شد به صفت احیاء موتی و ابراء اکمه وابرص به اذن حق، از جهت جبرئیل، و به کمال تواضع آراسته گشت از جهت مریم.

ولم[۳۹] یأت جبریل فی صورة البشر وأتی فی صورة غیرها من صور الأکوان العنصریة من حیوان أو نبات أو جماد لکان عیسی لایحیی إلا حتی یتلبس بتلک الصورة و یظهر فیها.[۴۰]

یعنی: اگر جبرئیل در صورت انسان نیامدی، و در صورتی غیر [۲۰۶ــپ] صورت انسان ظاهر شدی، هر آینه عیسی نیز احیاء موتی نکردی، تا بدان صورت درنیامدی؛ چه هر صورت رابامعنیی که در او غالب است، نوعی اختصاص هست.

ولوأتی جبریل أیضاً بصورته النوریة الخارجة عن العناصر والأرکان ــ إذلا یخرج عن طبیعته ــ لکان عیسی لایحیی الموتی إلا حتی یظهرفی تلک الصورة الطبیعیة النوریة لا العنصریة.

و اگر[۴۱] جبرئیل به صورت نوریه آمدی که خارج است از عناصر و ارکان، در

---

(۳۶) س ۲ ی ۲۲۸.

(۳۷) س ٤ ی ۱۷٦.

(۳۸) قا: «در» نبود.

(۳۹) قا: لولم.

(٤۰) قا: ظرفیها.

(٤۱) پا: اگر چه.

هنگامی که بیرون نیامده است از طبیعت اصلیهٔ خویش، و متمثّل نگشته به صورت دیگر، هر آینه عیسی نیز ــ علیه السّلام ــ احیاء موتی نکردی، مگر وقتی که بدان صورت طبیعیهٔ نوریه بودی، نه بر صورت عنصریه.

مع الصورة البشریة من جهة أمه. فکان یقال فیه عند إحیائه الموتی هولاهو.

یعنی: ظاهر شدی عیسی وقت احیاء در صورت طبیعیهٔ نوریّه با وجود صورت بشریهٔ مستفاده از جهت مادرش. پس در حق او گفتندی که او بشر است و بشر نیست. بیت:

از عشق شرم دارم اگر گویمش بشر می ترسم ازخدای که گویم که این خداست

چنانکه ناظران در یوسف ــ علیه السّلام ــ چون غلبهٔ نوریت بروی مشاهده کردند، گفتند: «ما هذا بشراً ان هذا إلا ملک کریم»[۴۲].

وتقع الحیرة فی النظر إلیه کما وقعت فی العاقل عند النظر الفکری إذا رأی شخصاً بشریاً من البشر یحیی الموتی، وهو من الخصائص الإلهیة، إحیاء النطق لا إحیاء الحیوان، بقی الناظر حائراً، إذ یری الصورة بشراً بالأثر الالهی.

یعنی: چون چنین[۴۳] بودی هر آینه ناظر در وی حیران شدی، چنانکه ارباب عقل نزد نظر فکری در حال او حیران گشتند؛ چه ایشان به صورت شخصی[۴۴] بشری دیدند به اثر الهی که «قم باذن اللّه» یا «قم باسم اللّه» می گوید، و مرده را زنده و سخنگوی می سازد، نه آنکه[۴۵] تنها به حرکت آرد که مجرّد حیات از اومفهوم شود، و به حال نطق باز نیاید که اگر چنین بودی، شاید که از سیمیا و نیر نجات و طلسمات معدود شدی.

اما چون برخاست و به سخن درآمد، چنانکه در قصّهٔ او آمده است که احیاء سام بن نوح ــ علیه السّلام ــ کرد، و او شهادت به نبوت عیسی داد، و از کیفیّت کشتی نوح و کمیّت اهل کشتی خبردار ساخت، و باز به همان حال اوّل رجوع کرد. پس ناظران متحیّر شدند در احیاء او که صفتی است از خصایص الهیه.

فأدی بعضهم [۲۰۷ــر] فیه إلی القول بالحلول، وأنه هواللّه بما أحیا به من الموتی، ولذلک نسبوا إلی الکفر وهو الستر لأنهم ستروا اللّه الذی أحیاء الموتی

---

(۴۲) س ۱۲ ی ۳۱.
(۴۳) قا: یعنی چنین.
(۴۴) پا: چه ایشان شخصی.
(۴۵) قا: آنکه + آن.

بصورة بشرية[۴۶] عیسی علیه السّلام.

یعنی: مؤدّی شد نظر بعضی از ناظران در وی، به اینکه قایل شدند به حلول، و گفتند: حق ـ سبحانه و تعالی ـ حلول کرده است در صورت عیسی و احیاء موتی می کند.

و بعضی گفتند: «ان المسیح هوالله». و چون ستر کردند الله را به صورت عیسویه که مقیّد است، لاجرم نسبت کرده شدند به کفر که معنی او ستر است.

فقال تعالی «لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم» فجمعوا بين الخطأ والكفر في تمام الكلام كله لأنه لابقولهم هوالله، ولا بقولهم ابن مريم.

پس حق ـ سبحانه وتعالی ـ فرمود: «کافر شدند کسانی که گفتند حق ـ سبحانه وتعالی ـ مسیح بن مریم است»، زیرا که جمع کردند میان کفر ـ که ستر حق است به صورت عیسویه ـ و میان خطا ـ که حصر هویت حق است در کلمه عیسویه ـ.

و جمع کردنِ ایشان میان کفر و خطا به مجموع این قول است که «إن الله هوالمسیح ابن مریم»[۴۷]، نه به قول «هوالله» یا به قول «ابن مریم»؛ زیرا که قول ایشان ـ که «هوالله» گفتند ـ صادق است[۴۸]، از این روی که هویت حق است که متعیّن شده است و ظاهر گشته به صورت عیسویه؛ چنانکه به صورت همه عالم ظاهر می شده است.

و قول ایشان که «المسیح ابن مریم» گفتند، نیز بی شک صادق است؛ چه او ابن مریم است بی هیچ اشتباه؛ لکن آنچه مستفاد است از مجموع کلام، صحیح نیست، زیرا که افاده حصر حق می کند در صورت عیسی، و این باطل است، از آنکه همه عالم، خواه غیب باشد و خواه شهادت، صورت اوست نه تنها عیسی. آری؛ بیت:

یاری دارم که جسم و جان صورت اوست ... چه جسم و چه جان، جمله جهان صورت اوست
هر صورت خوب و معنی پاکیزه ... کاندر نظر تو آید، آن صورت اوست.

فعدلوا بالتضمين من الله من حيث إحياء الموتى إلى الصورة الناسوتية البشرية بقولهم ابن مريم وهو ابن مريم بلاشک.

(۴۶) قا: شره.

(۴۷) س ۵ ی ۷۲.

(۴۸) پا: «که ان الله... است» نبود.

«من اللّه» متعلّق است به «عدلوا». و «باء» «بالتضمین» به معنی «مع» است. یعنی عدول کردند از حق بسوی صورت[۴۹] بشریه، با وجود آنکه حکم کردند که حق در ضمن آن صورت است، از آن روی که احیاء موتی کرد. پس گفتند: مسیح بن مریم است. و او ابن مریم است بی هیچ شبهه ای، چنانکه گفتند؛ اما حق را در ضمن آن صورت داشتند. و این قول است به حلول. [۲۰۷ــپ]

فتخیل السامع أنهم نسبوا الألوهیة للصورة وجعلوها عین الصورة وما فعلوا، بل جعلوا الهویة الإلهیة ابتداء فی صورة بشریة هی ابن مریم، ففصلوا بین الصورة والحکم.

یعنی: تخیّل کرد سامع که قایلان به حلول نسبت کردند الوهیت را به صورت عیسویه، و الوهیت را عین آن صورت داشتند. و حال چنین نیست بلکه ایشان هویت الهیه را هم از ابتدای حال داشتند در صورت بشریه، که عیسی راست و این صورت ابن مریم [۵۰] [است].

پس قایلان به حلول فصل کردند اوّلاً میان صورت و میان الهیت در حکم، أعنی در حکم کردن بر آن صورت که اله است و بر محکومٌ علیه که هویت آلهیه است.

لأنهم جعلوا الصورة عین الحکم.

یعنی: فصل کردند در میان صورت و میان هویت الهیه ابتداءً، و در ثانی حال صورت را عین هویت داشتند در حمل.[۵۱] چنانکه فرمودند: «إن اللّه هوالمسیح ابن مریم»[۵۲].

و این چنین حمل اقتضا می کند که محمول عین موضوع باشد. پس سامع تخیّل کرد که ایشان نسبت کردند الوهیت را به صورت عیسویه. پس هویت حصر کردند در این صورت، و این خطا است.

کما کان جبریل فی صورة البشر ولانفخ، ثم نفخ، ففصل بین الصورة و النفخ وکان النفخ من الصورة، فقد کانت ولانفخ.

یعنی: هویت الهیه بود، و صورت عیسویه موجود نی، و صورت عیسویه نیز بود

---

(۴۹) پا: بصورت.

(۵۰) پا: «وحال چنین نیست... ابن مریم» نبود.

(۵۱) پا: جمله.

(۵۲) س ۵ ی ۷۲.

و احیاء هنوز متحقّق نی، چنانکه جبرئیل متمثّل در صورت بشر بود و نفخ حاصل نی. بعد از آن نفخ کرد؛[۵۳] لاجرم حاصل شد فصل در میان صورت و نفخ به اینکه صورت موجود بود و نفخ نی. پس اگر نفخ حاصل از صورت باشد؛

فما هو [النفخ] من حدها الذاتی.

پس نفخ از حدودِ ذاتیهٔ صورت و از اجزای او نباشد، از برای تحقّق صورت پیش از وجود نفخ. و همچنین صورت عیسویه نیز از حدود ذاتیه[۵۴] نیست مرهویت الهیه را، از برای تحقق هویت نفس پیش ازوجود این صورت. و احیاء نیز از ذاتیات صورت عیسویه نیست از برای تحقّق آن صورت با وجود عدم احیاء.

فوقع الخلاف بین أهل الملل فی عیسی ماهو؟ فمن ناظر فیه من حیث صورته الانسانیة البشریة فیقول هو ابن مریم؛ و من ناظر فیه من حیث الصورة الممثلة البشریة فینسبه لجبریل؛ و من ناظر فیه من حیث ما ظهر عنه من إحیاء الموتی فینسبه إلی اللّه بالروحیة، فیقول روح اللّه، أی به ظهرت الحیاة فیمن نفخ فیه. فتارة یکون الحق فیه متوّهماً ــ اسم مفعول ــ و تارة یکون المَلکُ فیه متوهماً؛ وتارة تکون البشریة الانسانیة فیه متوهمة: فیکون عند کل ناظر بحسب ما یغلب علیه. فهو کلمة اللّه وهوروح اللّه وهوعبداللّه. [۲۰۸ــر]

پس از روی اختلاف نظر در شأن عیسی ــ علیه السّلام ــ خلاف در میان اهل ملل واقع شد؛ لاجرم بعضی نظر در وی از حیثیت صورت انسانیهٔ بشریه کردند، و او را ابن مریم خواندند.

و بعضی نظر در وی از روی صورت ممثلهٔ بشریه کردند، پس او را نسبت به جبرئیل کردند.[۵۵]

و بعضی از حیثیت آنچه از او به ظهورآمد از احیاء موتی، نظر در وی[۵۶] انداختند، پس او را نسبت به خدای کردند بروحیّت، و روح اللّه گفتند. یعنی به وی ظاهر شد حیات در هر که نفخ کرده شد. پس گاهی در وی حق متوهّم می گردد و گاهی ملک و گاهی بشر؛ لاجرم هر ناظری بر او نامی دیگر نهد، و هر مشاهدی

(۵۳) قا: بعد از نفخ کرد.

(۵۴) پا: «صورت و از اجزای... ذاتیه» نبود.

(۵۵) پا: «و بعضی... کردند» نبود.

(۵۶) پا: بر وی.

بحسب مشاهدهٔ خود از او نشانی دیگر دهد.

و گاهی او را کلمة اللّه گویند، و گاهی روح اللّه خوانند، و گاهی عبداللّه اش لقب نهند، وگاهی نیز در مخاطبه اش به عجز معترف آیند که؛ بیت:

صد مثل ونام ولقب گفتمت برتری از نام و لقب برتری

ولیس ذلک فی الصورة الحسیة لغیره، بل کل شخص منسوب إلی أبیه الصوری لا إلی النافخ روحه فی الصورة البشریة.

یعنی: نیست این خلاف و توهمات در صور حسیّه غیر عیسی ــ علیه السّلام ــ اگر چه نافخ ارواح ایشان حق تعالی است یا ملک. پس هر شخصی منسوب به پدر صوری خود است نه به نافخ ارواح در صور ایشان؛ اگر چه احیاء و غیر این از خوارق عادات واقع می گردد بر ایدی عباداللّه از اولیاء و انبیاء ــ علیهم السّلام ــ احیاناً.

و می شاید که مراد آن باشد[57] که مثل این نفخ مر غیر عیسی را ــ علیه السّلام ــ نیست تا در ایشان خلاف واقع شود، چنانکه در عیسی واقع شد. و تعلیلات آتیه ترجیح معنی ثانی می کند.

فإن اللّه إذا سوّی الجسم الانسانی کما قال تعالی «فإذا سوّیته» نفخ فیه هو تعالی من روحه.

یعنی: چون حق ــ سبحانه و تعالی ــ تسویهٔ جسم انسانی نمود، نفخ کرد در وی کما قال: «فإذا سوّیته»[58] الآیة.

فنسب الروح فی کونه وعینه إلیه تعالی. وعیسی لیس کذلک، فإنه اندرجت تسویة جسمه وصورته البشریة بالنفخ الروحی، وغیره کما ذکرناه لم یکن مثله.

تعلیل آن قول است که «ولیس ذلک فی الصّور الحسیّة لغیره»؛ چه حضرت حق چون تسویه جسم آدم کرد بعد از آن روح در وی [۲۰۸ــپ] بدمید کما قال تعالی: «فإذا سویته و نفخت فیه من روحی فقعوا له ساجدین»[59].

پس نفخ کرد روحی را که در وجود و عینش منسوب به حق است، و جمیع اولاد آدم نیز چنین است، از آنکه تسویهٔ ابدان ایشان پیش از نفخ ارواح است، و تسویه جسم عیسی و صورتِ بشریهٔ او همچنین نیست، و آن تسویه مندرج در نفخ

(۵۷) قا: و می شاید آن باشد.

(۵۸) س ۳۸ ی ۷۲.

(۵۹) س ۳۸ ی ۷۲.

روحی بود به حیثیتی که آن نفخ متمیز نیست از اجزای جسم او که ماء محقّق است از مریم، و ماء متوهّم است از جبرئیل و روح منفوخ در صورت عیسویه؛ و متقدّم نشد حصول جسم او بر روحش، پس تسویهٔ جسم او پیش از نفخ نبود چنانکه غیر او راست. پس فرق حاصل باشد.

فالموجودات کلها کلمات الله التی لا تنفد، فإنها عن «کن»، وکن کلمة الله.

چون کلام شیخ ــقدّس الله سرّهــ در عیسی بود علیه السّلام، که کلمه‌ای است از کلمات حق ــسبحانه و تعالیــ صادره از قول «کُنْ»؛ اعقاب کرد به اینکه همهٔ موجودات کلمات الله اند بی نهایت، صادر گشته از قول «کُنْ»، کما قال تعالی: «إنمّا أمره إذا أراد شیئاً ان یقول له کن فیکون»[60].

و «کُنْ» نیز کلمهٔ اوست، و اصلِ تکوین کلمات دیگر است. و فرق او و کلمات آخر آنست که کلمه «کُنْ» کلمه‌ای است قولیه صادره از اسم متکلّم، و غیر او کلمهٔ وجودیه است.[61]

و اطلاق کلمات بر غیر «کُنْ» مجاز است از قبیل اطلاق اسم مسبب بر سبب بدین اعتبار، اگر چه به اعتبار دیگر حقیقیه است که کلمات قولیه و وجودیه عبارت است از تعیّنات واقعه بر نفس، از آنکه قولیه واقع است بر نفس انسانی، و وجودیه بر نفس رحمانی؛ چنانکه در صدر کتاب گذشت و نیز خواهد آمد.

فهل تنسب الکلمة إلیه بحسب ما هو علیه فلا تعلم ماهیتها، أو یَنْزِل هو تعالی إلی صورة من یقول «کن» فیکون قول کن حقیقة لتلک الصورة التی نَزَل إلیها و ظهر فیها؟

لام در «الکلمة» از برای عهد است و معهود کلمهٔ «کُنْ»، و ضمیر «إلیه» عاید به حق، و قول او که «فلا تعلم»[62] است، و «فیکون» جواب شرط مقدّر است.

و معنی آنست که نسبت کرده می‌شود کلمهٔ «کُنْ» به حق ــسبحانه و تعالیــ بحسب آنچه حق بر وی است در مرتبه الهیتش؛ یا نسبت کرده می‌شود بدو ــسبحانه و تعالیــ بحسب تنزّل حق بسوی مرتبهٔ اکوان.

پس اگر بحسب ما علیه الحق باشد در مقام الهیتش، معلوم کرده نمی‌شود

---

(۶۰) س ۳۶ ی ۸۲.

(۶۱) قا: وجود است.

(۶۲) س ۳۲ ی ۱۷.

ماهیت کلمهٔ «کُنْ»، از آنکه کلام او عین ذات اوست و ماهیت ذات او غیر معلوم مر بشر را.

و اگر بحسب تنزّل حق باشد بسوی مرتبهٔ اکوان، و اعتبار کرده شود نزول او بسوی صورتِ [۲۰۹ــر] قابله به «کُنْ»؛ پس قول «کُنْ» حقیقت آن صورت باشد که حق بسوی او نزول کرده است و در وی ظاهر شده و به تکلّم به کلمهٔ «کُنْ» احیاءِ اموات و خلق طیر نموده؛ چه هویت الهیه است که ظاهر می‌شود در این صورت، و اظهار بعضِ صفات مختصه به مقام الهیت می کند نه غیر هویت.

فبعض العارفین یذهب إلی الطرف الواحد، و بعضهم إلی الطرف الآخر، و بعضهم یحار فی الأمر ولایدری.

پس بعضی عارفان به طرف[63] واحد رفتند که حق است متکلّم و محیی و خالق، نه غیر او. و بعضی طرف آخر اختیار کردند که متکلّم حق است و محیی و خالق عبد است به اذنِ حق. و بعضی متحیّر گشتند در امر. چون عارفی که تمییز نمی کند در میان مراتب، و حقیقت قولین را می داند. پس متحیّر می‌شود در نسبت؛ چه او می داند که احیاء از خصایص حق ــ سبحانه و تعالی ــ است و مشاهده می کند صدور آن را از عبد؛ لاجرم نه به خدای نسبت می تواند کردن و نه به عبد، از آنکه صاحب حیرت این امر را به ذوق در نمی یابد.[64]

و هذه مسألة لایمکن أن تُعْرَف إلا ذوقاً کأبی یز ید حین نفخ فی النملة التی قتلها فحییت فعلم عند ذلک بمن ینفخ فنفخ فکان عیسوی المشهد.

و این مسأله [ای] است که جز به ذوق معلوم نمی‌شود، چون مسألهٔ بایز ید ــ علیه الرحمة ــ و قتل و احیاء نمله، ز یرا که مدرک ادراک نمی کند چیزی را مگر به آنچه از آن چیز در وی هست.

و هر که در او چیزی ازقوّت احیاء و خلق نباشد، قادر نگردد بر ادراک آن بطر یق ذوق؛ چه تعر یفات غیر از تصوّر نتیجه نمی دهد، و مجرّد تصور در ادراک حقایق و وجدانش کافی نیست به تخصیص در کیفیّات، که تحصیل آن جز به ذوق و وجدان نباشد. چنانکه ممکن نیست معرفت لذت وقاع مگر به ذوق.

و اگر کسی را ادراک احیاء به ذوق حاصل شود، هر آینه در یابد که نافخ

---

(۶۳) پا: بطر یق.

(٦٤) قا: به ذوق نمی یابد.

اوست یا ربّ او.

ودرقول شیخ که می فرماید که: با یز ید عیسوی المشهد بوده است، اشارت است بدان معنی که هر که را از اولیاء این مقام حاصل شود جز بواسطه روحانیت عیسی ــ علیه السّلام ــ نتواند بود.

وأما الإحياء المعنوى بالعلم فتلك الحياة الإلهية الدائمة العليّة النور ية التى قال الله فيها «أوَ مَنْ كان ميتاً فأحييناه و جعلنا له نوراً يمشى به فى الناس» فكلّ من أحيا نفساً ميتة بحياة علمية فى مسألة خاصة متعلقة بالعلم باللّه، فقد أحياه بها و كانت له نوراً يمشى به فى الناس أى بين أشكاله فى الصورة.

اما احیاء معنوی به علم حیاتی است الهیهٔ ذاتیّه علیّه نور یّه. وحیاتی را که به علم حاصل گردد از آن [۲۰۹ــپ] جهت الهیهٔ ذاتیه خوانند که حقیقت علم عین ذات است، و همچنین حقیقت حیات نیز. پس علم و حیات در مرتبهٔ احدیت یک چیز است و چون علم اشرفِ صفاتِ الهیه است، ز یرا که [چون] ظهور همهٔ حقایق الهیه و کونیه بدو است به علوّ وصف کرد.

و از آن روی که مظهر اشیـاء اسـت، نور یّه‌اش خواند؛ ز یرا که نور آنست که ظاهر باشد به نفس خود، و مظهر بود مرغیر خود را.

و در وصف کردِ این حیات بدین صفات کمالیه، اشارت است بدان که حیات علمیه اشرف است از حیات حسیّه؛ چه حیات علمیه حیات روح است و حیات حسیّه حیات جسد؛ و روح اشرف است از جسد، پس حیات او نیز اشرف باشد، لیکن حسیّه اوقع اسـت در نفوس از علمیه؛ از برای آنکه حسیّه مترتب است بر قدرت تامه، که آن نیز از خصایص الهیه است. ولهذا از روی اعزاز[۶۵] و از روی وقع اعظم است.

و چون علم را مراتب بود، اعظم از همهٔ مراتب، علم باللّه است و اسماء و صفاتش، در ذکر علم باللّه را تخصیص کرد؛ اگر چه بحسب هر علمی حیاتی مناسب آن علم حاصل است.

و حق ــ سبحانه و تعالی ــ اولیای کمّل را نصیبی کامل از حیات علمیه ارزانی داشته است تا بر نفوسِ مستعدهٔ اهلِ اعتقاد افاضه کنند، و به نورِ الهی دل مردهٔ ایشان را زنده سازند تا به حکم «أو من کان میتاً فأحییناه»[۶۶] از موت جهل خلاص

(۶۵) قا: اعز.

(۶۶) س ۶ ی ۱۲۲.

گشته، به حیات نور علم زنده شده، به انتهاج مناهج حق و سلوک مسالک طالبان جناب مطلق اشتغال نموده، بـه سرایـر و ضمایـر خلق مطلع گردند، و ادراک بواطن استعدادات و خواطر و نیّات ایشان کنند، و از ظواهر اعمال به بواطن احوال راه برند، و امثال و اشکال خویش را از روی صورت به سرچشمهٔ معانی رسانند.

و شیخ ــ رحمة اللّه علیه ــ چون ذکر این معنی کرد که احیاء حسّی و معنوی از حق است، بواسطهٔ صورت انسانیه؛ یا از عبد است به اذنِ حق و امر او، اعقاب بدین ابیات کرد:

فـلـولاه ولـولانـا　　لـمـا کـان الـذی کـانـا

یعنی: اگر حق نبودی که منبع قوی قدر و معدن کمالات ظاهره در بشر است، و مفیض است به اسماء و صفات، انوار ساطعه را بر کائنات؛ و اگر اعیان ثابته نبودی در عدم، هر آینه حاصل نشدی در وجود آنچه حاصل شد، و ظاهر نگشتی درکون آنچه بظهور آمد.

و مراد از ضمیر «لولانا» تنها انسان نیست، بلکه اعیان همهٔ عالم است.

یعنی: جمیل مطلق را چون مراد ظهور و اظهار است، آیینه مجلای اعیان ما [۲۱۰ـ ر] که از وجهی هم عین اوست در کار است و خواجهٔ ما ــ قدّس الله سرّه ــ در تحقیق این معنی می فرماید؛ بیت:

پیش از عقول ونه فلک وروزوروزگار[۶۷]　　پیش از وجود آب و هوا و زمین و نار
روزی که روزگار نبود و نکرده بود　　بر تختهٔ وجود قلم صورتی نگار
بودیم ذات حضرت حق را چو آینه　　اسرار مختفی همه از ما شد آشکار
چون حضرت وجوب وغنا را علی الدوام　　در کار بود حضرت امکان وافتقار
پس هر دو حضرت اند مثالِ دو آینه　　در هر یک از دو آینه اشکال بی شمار
زان روز تا بروزِ ابد هر چه نام یافت　　جز بر دو آینه نبود جمله را مدار
این نکته ایست مشکل و مغلق گمان مبر　　کز غیر کسب کرد کمالات کردگار
زیرا که عین یکدگرند این دو آینه　　عین و نه عین و غیر نه غیر اینت کار و بار
اینجاست عقل عامی نادان و اجنبی　　اینجاست وهم واله و مجنون و بیقرار
آغاز کرد قصهٔ خوش بوالوفا ولیک　　بیگاه بود لاجرمش کرد اختصار

(۶۷) پا: پیش از عقول و از فلک و روزگار.

فــإنــا أعْـبُـدٌ حــقــاً وإن اللّـــه مـــولانــا

پس ما بندگان فرمان بردار اوئیم به قبول آنچه افاضه می کند بر ما و به اظهار صفات عینیهٔ او در ما، و عبودیت طالب ربوبیت[۶۸] است پس رب و مولای ما که مولی نعم و مفیض صفات کمالیه است بر ما،حضرت الله است لاسواه.

و ذکر اسم الله کرد نه غیر او از اسماء؛ زیرا که اسم جامع جمیع اسماء اوست، و همه عالم مظاهر او.

وإنــا عــيــنــه فاعلـم إذا مــا قلت إنسانا

و ما ــ أعنی اعیان عالم ــ عین حق است، از آنکه اسماء اوست، و اسماء از وجهی عین مسمّی است که آن وجه احدیت است.

و معنی «إذا ماقلت انسانا» آنست که اگر عالم از حیثیت احدیت جمعش تسمیه کنی به انسان کبیر، ما عین اوئیم. یا اگر گوئی که اوست ظاهر شده به صورت انسان کامل، پس مسمّی باشد به انسان، کما قال؛ بیت:

سبحان من اظهر ناسوتیه سرّ سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا فی خلقه ظاهراً فی صورة الآکل والشارب

چه ما را در حقیقت انسانیه اشتراک است با کامل. و بر این تقدیر «إنا» از لسان افراد انسان باشد نه عالم.

فـلا تُـحْـجَـبْ بإنسان فـقـد أعـطاک برهانا

«فلا تحجب» بر صیغهٔ مبنی للمفعول؛ یعنی: هیچ احدی ترا محجوب نسازد به اینکه تو مسمّی به انسانی، و حق مسمّی به الله.

و بر صیغه مبنی للفاعل؛ یعنی: تو محجوب مساز [۲۱۰ــپ] نفس خود را به اینکه گوئی: تو مسمّی به انسانی و حق مسمّی به الله؛ زیرا که حق ــ سبحانه و تعالی ــ ترا برهان ذوقی عطا داده است مگر به اعتبار حقیقت عین اوئی، و به اعتبار تعیین و تقیید غیر او.

و برهان نقلی نیز در این معنی واضح است کما قال: «کنت سمعه و بصره» الحدیث، و قال «هو الاوّل و الآخر و الظاهر والباطن وهو بکلّ شیء علیم»[۶۹]، و غیر این از اخبار وارد شده در این معنی. بیت:

---

(۶۸) قا: رو بیت.

(۶۹) س ۵۷ ی ۳.

دلا گر بگسلی قید دو توئی　　یقین گردد ترا کوتو، تو اوئی
تا ظن[٧٠] نبری که هست این رشته دوتو　　یک توست خود اصل وفرع بنگرتونکو[٧١]
این اوست همه ولیک پیداست به‌من　　شک نیست که این جمله منم لیک بدو

فکن حقاً وکن خلقاً　　تکن باللّه رحمانا

پس حق باش به اعتبار روح خود، و خلق باش به اعتبار جسد خویش. یا حق باش به اعتبار حقیقت خویش که جامع جمیع حقایق الهیه وکونیه است، و خلق باش به اعتبار تعیّن و تقیّد خود و به اعتبار مظهر صفات الهیه بودن، تا بحقّ حق عام الرّحمة باشی برعالم؛ زیرا که بواسطهٔ کمالات الهیه بظهور در دنیا وآخرت و درعلم و عین [برسی].

پس بدین اعتبار عین اسم رحمن باشی که مشتمل است بر اسماء حسنی. و می گوید:

وغذ خلقه منه　　تکن رَوْحاً وریحانا

در بعضی فصوص گذشته گذشت که حق غذای خلق است ازحیثیت وجود و بقای ایشان و جمیع کمالات؛ چه حق است که مختفی است در صورت خلق، چون اختفای غذا[٧٢] در صورت مغتذی، و بقای خلق به حق است چون بقای مغتذی به غذا. و تو غذای حقی از روی اظهار احکام اسماء و صفاتش؛ چه ظهور اسماء الهیه و بقای او به خلق است؛ و اگر خلق نبودی اسماء و صفات ظهور نیافتی. پس توخلیفهٔ حقی بطریق خلافت، عالم را غذا ده ازحق‌به‌اسماء وصفاتش، تا رحمت عالمین باشی، و رَوْح و راحت همه گردی؛ لاجرم مستریح گردد از انفاس تو ارواح، و اشتمام کند از شمایم شمایل تو اشباح. پس ریحان عالم باشی به رَوْح، و راحت اکوان گردی به عین، و امن خلق گردی به وجود؛ ازآنکه دنیا وآخرت نمی گردد مادام که تو در وی باشی. قال الله تعالی: «و ما کان الله لیعذّبهم و أنت فیهم و ما کان الله معذّبهم و هم یستغفرون»[٧٣]. و خطاب نبی راست ـ علیه السّلام ـ و وارثان او را نیز نصیبی از این نصاب کامل هست، چنانچه می فرماید که:

فأعطیناه مایبدو　　به فینا وأعطانا

یعنی: [۲۱۱ـ ر] عطا دادیم به‌حق، آنچه را حق در ما بدان ظاهر می‌شد از

(٧٠) قا: گرظن.
(٧١) قا: بنگرنیکو.
(٧٢) قا: اختفا غذا.
(٧٣) س ٨ ی ٣٣

حیات و علم و قدرت، و غیر این از صفات کمالیه، به اینکه بازگشتیم بسوی او، و فانی شدیم در وی ذاتاً و صفةً و فعلاً. و بر موجب حکم الهی که می فرماید: «ان الله یأمرکم ان تودّوا الأمانات إلی أهلها[۷۴]»، این صفات کمالیه به صاحب حقیقی کمالات سپردیم. و حق نیز عطا داد ما را آنچه را از احوال اعیان ما دانست از امکان و حدوث و فقر و عجز، بل هر چه را استعدادات ما از او طلب کرد از صفات کمال و نقصان، آن را به ما عطا داد به ایجاد و اظهارش در وجود خارجی.

فصار الأمر مقسوماً بإیاه و إیانا

پس امر وجودی منقسم شد به آنچه ما از احوال خویش که بر آن بودیم پیش از وجود خارجی به عرض او رسانیدیم، و به آنچه حق عطا داد ما را از وجود و کمالات لازمهٔ او بر موجب اقتضای اعیان ما.

فأحیاه الذی یدری بقلبی حین أحیانا

پس زنده ساخت دل مرا[۷۵] به حیات علمیه، آنکه مطلع بود بر وی و بر استعدادش در ازل، و در حینی [که] ارواح و قلوب ما را به جناب ذاتیه احیاء گردانید،

فکنا فیه أکوانا و أعیاناً وأمانا

و حالانکه ما در غیب حق و علمش اعیان ثابته بودیم، و در عالم ارواح اکوان موجوده مبدعه، و در هنگام نزول به غیوب سماوات وارض و مرور به منازل معادن و نباتات وحیوانات، تا حین وصول بدین صورت انسانیه زمانها و روزگارها در غیب گذرانیدیم تا در این دیار بدین نشأت ظاهر گشتیم. بیت:

آن زمان که نه زمین بود و زمان | ما همه بودیم در اعیان عیان
بود غیب علم حق ما را وطن | اندران حالت که نی ما بود و من
پس برون کردیم سر از جیب غیب | از پی اظهار حق بی هیچ ریب
اندر ین رحلت که بُد بی‌کیف وأین | عالم ارواح را دادیم زَین
چون به ما می گفت‌حق الأمرلک | نی ملک بود آن زمان و نی فلک
چون یکی منزل فروتر آمدیم | جان اشباح ملایک ما شدیم
بعد از آن دادیم از انعام عام | عرش و کرسی وفلکها را نظام

(۷٤) س ٤ ی ۵۸.
(۷۵) پا: مارا.

از قـدوم مـا عـنـاصر نـام يـافـت و يـن زمـيـن اندر وسط آرام يافت
پس معـادن رابـه لـعـل آراسـتـيم چون نـبـاتـات اززمـيـن بَرْخاستيم
چون دل از حيوان بكل پرداختيم سـوی انسـانـی عَـلَـم افـراختيم
كـاروان غـيـب چون آمـد بـعـيـن كـار اظـهـار حـقـايـق يـافت زَ ين
در سفـرها واندر ين گفت و شنود مـای مـا در او يـی او مـحـو بـود

والـعـاقـلُ يـكـفـيـه الإشـارة «اين خودازحدّاشارت درگذشت».

چون شيخ —قدّس الله سرّه— دايمی بودن ما را در علم حق و در مراتب غيوب و شهادتش به ذكر آنچه متعلق است به جانب حق، اشتغال نمود و گفت:

ولـيـس بـدائـم فـيـنـا ولـكـن ذاک أحـيـانـا

يعنی: حق بحسب ظهور و تجلی دايم نيست در ما، ولكن احياناً قلوب ما را بحسب استعداد شرف تجلّی دست می‌دهد كه مستلزم حصول و شهود و باعث علم حقيقی و موجب حيات روحانيه باشد، و بدان تجلی حق —سبحانه و تعالی— سمع و بصر عبد و ساير جوارحش گرددو عبد نيز متحقق به سمع و بصر و ساير صفات حق شود. و اين مقام جز به سلوک دست ندهد؛ لاجرم، بيت:

در راه چنان رو كه دوئی برخيزد گر هست دوئی‌به‌رهروی برخيزد
تو او نشوی ولی اگر جهد كنی جايی برسی كز تو تو يی برخيزد

ومما يدل علی ما ذكرناه فی أمر النفخ الروحانی مع صورة البشر العنصری هو أن الحق وصف نفسه بالنَّفس الرحمانی ولابد لكل موصوف بصفة أن يتبع الصفة جميع ماتستلزمه تلک الصفة. وقد عرفت أن النَّفس فی المتنفس مايستلزمه. فلذلک قبيل النَّفس الإلهی صور العالم. فهو لها كالجوهر الهيولانی، وليس إلاعين الطبيعة.

در اين كلام توكيد آن معنی است كه بتقر ير پيوست كه روح الأمين نفخ كرد روح عيسوی را با صورت بشر عنصری معاً، نه آنكه صورت مسوّاة قبل النفخ بوده باشد، و بعد از آن نفخ متحقّق گشته، چنانچه غير او از آدم و اولادش [را] حال بر اين نهج بود.

و هر آينه پيش از اين دانسته‌ای كه[76] نفس رحمانی تجلی وجودی است بر نهجی كه متعيّن گردد، و اعيان ما را افاضه وجود كند، خواه ارواح باشد و خواه اجسام؛ و او عين جوهر قابل است مرصورِ روحانيه و جسمانيه را.

---

(۷۶) پا: دانسته كه.

و چاره نیست هر ملزومی را که استلزام چیزی کند، از آنکه مستلزم باشد توابع آن چیز را نیز از برای عدم انفکاک لازم از ملزومش.

و نیز دانسته [ای] که نفس در متنفّس انسانی چه چیز را مستلزم است. أعنی دانسته‌ای که مستلزم ازاله [۲۱۲ــر] بر کرب است و وجدان راحت و ظهور کلمات و کمالات نطقیه و غیر این؛ لاجرم وصف کردن حق ــ سبحانه و تعالی ــ نفس خود را به نفس، مستلزم وصف است نفس خود را به جمیع لوازم نفس.

و این نفس که اصل این همه لوازم است بحقیقت جز عین طبیعت نیست که حصول فعل و انفعال در فواعل و قوابل و آنچه بر این دو مترتب باشد جز بدو نیست؛ زیرا که طبیعت چون صورت نوعیه است مر نفس را، پس او اوّل تعیّنی است[77] که عارض بر نفس، و بواسطه او حرف از مخارج متعیّن می گردد.

پس طبیعت نزد ایشان عبارت است از معنی روحانی که ساری است در جمیع موجودات، خواه عقول باشد و خواه نفوس مجرّده و غیر مجرّده و خواه اجسام. اگر چه نزد اهل نظر طبیعت عبارت است از قوّتی ساریه در اجسام که به این قوّت واصل می شود جسم به کمال طبیعی.

پس آنچه نزد اهل نظر است، نوعی است از این طبیعت کلیّه. و در حقیقت نسبت طبیعت کلیّه به نفس رحمانی بعینها نسبت صورت نوعیهٔ جسم کلّی است به جسم؛ زیرا که جسم نوعی است از انواع جوهر. پس چاره نیست از صورت نوعیه و صورت روحانیه که مقوّم او باشد و امتداد مطلقی که صورت جسمیه مستفاد است از مقوّمه.

پس از برای لزوم این استلزام مر طبیعت کلیّه را قبول کرد نفس الهی صور موجودات روحانیه و جسمانیه را، چنانکه قبول می کند نفس صور حروف و کلمات را بواسطهٔ صوت؛ لاجرم نفس مرصور عالم را چون هیولی است[78] مر اجسام را، زیرا که اجسام فایضه است بر آن جوهر، و متعیّنه در وی.

پس نیست آنچه نفس رحمانی مستلزم اوست مگر عین طبیعت کلیّه و صور فایضه بر وی. پس عناصر نیز صورتی است از صور طبیعیه؛ چنانکه مذکور خواهد شد.

---

(۷۷) پا: «است» نبود.

(۷۸) قا: هیولای.

لاجرم نفخ روح الأمین نفس رحمانی را در مریم متضمن باشد صورت روحانیه و صورت عنصریه عیسی را ــ علیه السّلام ــ وهو المطلوب.

فالعناصر صورة من صور الطبیعة. وما فوق العناصر وما تولد عنها فهو أیضاً من صور الطبیعة.

یعنی صور نوعیه که عناصر راست، روحانیه یا جسمانیه، صوری است فایضه بر طبیعت کلیّه. و صوری که بالا تر از عناصر اربعه است چون صور سماوات سبع، و آنچه از او متولد است از صورِ ملایکهٔ [۲۱۲ــپ] سماویه آن نیز از صور طبیعیه است.

پس ضمیر «عنها» راجع باشد به لفظ «ما» و تأنیث به اعتبار باشد که در معنی اوست که آن صور سماوات و صور ملایکهٔ متولّده از سماوات اند.

و جایز است که راجع باشد به عناصر، و معنی بر این تقدیر آن باشد که صوری که[79] فوق عناصر است که سماوات است و بالا تر از آنچه متولد می شود از عناصر، به وجود سماوات که آن صور ملایکهٔ سماویه است آن نیز از صور طبیعیه است.

و چون سماوات و آنچه از او متولد است عنصریه است، و آنچه بالا تر از اینهاست از صور عرش و کرسی و ملایکه، که در وی است، طبیعیه است نه عنصریه؛ شیخ فرمود:

وهی الأرواح العلویة التی فوق السموات السبع.

پس ضمیر راجع به صوری [است] که بالا تر از سماوات و عناصر است[80] که از او تعبیر کرده شد به مافوق العناصر و ما تولد عنها من صور الطبیعیة؛ پس معنی آن باشد که صوری که فوق السماوات است آن صور ارواح است. یعنی ملایکهٔ علویه که عرش و کرسی راست و آنچه بالا تر از اوست از عقول و نفوس مجرّده.

و سماوات را از آن جهت داخل در عناصر داشت که متولد است از او، چنانکه در حدیث آمده است که سماوات مخلوق از دخان ارض است. و قال تعالی: «ثمّ استوی إلی السّماء وهی دخان»[81]، ولهذا شیخ ــ قدّس الله سرّه ــ فرمود:

وأما أرواح السموات السبع وأعیانها فهی عنصریة، فإنها من دخان العناصر المتولد عنها.

---

(۷۹) قا: صور که.

(۸۰) قا: «است» نبود.

(۸۱) س ۴۱ ی ۱۱.

یعنی: ارواح سماوات که عبارت است از نفوس منطبعه، که مدبّرهٔ اشیاء است، عنصر یه است نه عقول و نفوس مجرّده که آن از صورِ طبیعیهٔ نور یه است نه عنصر یه.

و بر این رفته اند حکماء اسلامیه و محقّقان از اصحاب ذوق و شهود و جمعی کثیر از حکماء اشراقییّن.

وما تکوّن عن کل سماء من الملائکة فهو منها.

یعنی: آنچه متکوّن می شود از جنس هر سماء و مادهٔ او و از ملایکه، آن از عناصر است.

و مراد از ملایکه اینجا تنها نفوس منطبعهٔ سماء است، از آنکه هر سماء را نفس منطبعه و ملایکه نیز هست که ازمادهٔ آن سماء آفر یده شده که نزدیک است که عدد ایشان بیرون از حد احصاء باشد، چنانکه شیخ در باب ثالث عشر از «فتوحات» می فرماید: «ثمّ خلق فی جوف الکرسی افلاکا فلکاً فی جوف فلک وخلق فی جوف کل فلک عالماً منه یعمرونه سماهم ملائکة یعنی رسلاً».

فهم عنصر یون ومن فوقهم طبیعیون.

یعنی: ملایکه سماو یه عنصری اند، و آنکه بالا تر از ایشان است از ملایکه، عرش و کرسی و نفوس ناطقه و منطبعه و عقول مجرّده همه طبیعی اند.

شیخ ــ قدّس الله سرّه ــ هم در باب ثالث عشر از «فتوحات» آورده است که: اوّل جسمی که حق ــ سبحانه و تعالی ــ آفر ید، اجسام ارواح ملایکه مهیمه است که ایشان متحیّر در جلال حق اند، و عقل اوّل و نفس کلیّه نیز از ایشان است، و به ایشان **[۲۱۳ــ ر]** منتهی می شود اجسام نور یه مخلوقه از نور جلال. و از این ملایکه هیچ ملکی بواسطهٔ دیگری به وجود نیامده است مگر که نفس کلیّه ازعقل، و هر ملکی که بعد از ایشان آفر یده شده است، داخل است در تحت حکم طبیعت. و ایشان از جنس افلاک خوداند و از او آفر یده شده.

و اینجا مراد از طبیعت، طبیعت عنصر یه است، و مراد از جسم نوری، جسم طبیعی غیر عنصری.

ولهذا وصفهم الله بالاختصام ــ أعنی الملأ الأعلی ــ لأن الطبیعة متقابلة.

یعنی: از برای آنکه ملایکه که بالا تر از سماوات اند و مسمّی بـه مـلأ اعلی، طبیعیه اند، حق ــ سبحانه و تعالی ــ ایشان را به اختصام وصف کرد، ز یرا که طبیعت

متقابله است؛ چه طبیعت محل ولایت اسماء و مظهر احکام اوست.

و اسماء الهیه متقابله‌اند از آنکه «رحیم» مقابل «منتقم» است، و «قهار» و «معزّ» مقابل «مذلّ»، و جمیع اسماء نیز همچنین است. و چون صفات متقابله که در مرتبهٔ الهیه است، تقابل او ظاهر نمی شود مگر در مظاهر موجوده‌اش در خارج، و مادهٔ وجود خارجی که موجودات بدو متعیّن شوند، نفس رحمانی است، می گوید:

والتقابل الذی فی الأسماء الإلهیة التی هی النسب، إنما أعطاه النَّفس.

یعنی: تقابلی که میان اسماء الهیه است نفس بواسطه قابلیت خویش اظهار آن تقابل می کند، نه آنکه تقابل غیر حاصل بود در اسماء، و بعد از آن بحصول پیوندد؛ زیرا که تعیّنات اسمائیه در حضرت الهیه و علمیه اقتضا می کند تقابل را؛ چه اگر تقابل ایشان در باطن نبودی، در ظاهر هم نبودی؛ از آنکه ظاهر صورت باطن است. و وجود خارجی اخراج می کند چیزی را که در باطن است به ظاهر.

شیخ عبدالله انصاری ــ قدّس الله سرّه ــ می گوید: «دود از آتش و گرد از باد آن نشان ندهد که ظاهر از باطن و شاگرد از استاد»[82].

و مجتمع بودن اعیان سواد و بیاض و حرارت و برودت در ذهن مانع تقابل ایشان نیست، چنانکه اجتماع نقیضین در ذهن مانع تقابل نقیضین نیست؛ لاجرم آن قول مدفوع باشد که در این مقام گفته‌اند که: تقابل در اسماء وقتی ظاهر می شود که اسماء به مظاهر و صور خارجی موجود شود؛ چه اسماء اشیاءِ عدمی و معانی علمی است، و میان معانی علمی تقابل نیست[83] از آنکه معانی حرارت و برودت و سواد و بیاض در عقل مجتمع می شوند. **[۲۱۳ــپ]**

و میان این معانی در عقل هیچ تقابل نیست، و تقابل وقتی ظاهر است[84] که این معانی به صور حسیّه در عالم شهادت متحقّق شوند، و شاید که این قایل تقویت سخن خویش بدین [ابیات] فارسی مولوی نیز بکند؛ بیت:

آن خانه که صدبار دراو مائده خوردیم — بر گردِ و حوالی گه آن خانه بگردیم
مائیم و حوالی گه آن خانهٔ دولت — ما نعمت آن خانه فراموش نکردیم
آنجا همه مستی است برون جمله خمارست — آنجا همه لطفیم ودگر جا همه دردیم

(۸۲) پا: شاگردان را استاد.

(۸۳) پا: «لاجرم آن قول... نیست» نبود.

(۸٤) پا: حاصل است.

آنجا طرب انگیزتر از باده لعلیم و ینجا بَدورخ زردتر از شیشهٔ زردیم
آنجا همه آمیخته چون شکر و شیر یم و ینجا همه آو یخته در جنگ و نبردیم

الی آخره. و در مثنوی نیز حضرت مولوی می گو ید؛ بیت:

چونکه بی رنگی اسیر رنگ شد موسیی با موسیی در جنگ شد
چونْ به بی رنگی رسی کان داشتی موسی و فرعون دارند آشتی

و ظاهرا این دو ر باعی خواجه نیز —قدّس سرّه— در این معنی استشهاد را می شاید:

بیرون زجهات ست جهانیست عجب کورا نتوان شرح و بیان کرد به لب
اسباب و مسببات از آنجاست ولیک آنجا نه مسببی ببینی نه سبب

*

این نکته ز اندیشهٔ ما بیرون است کاینجا همه را، زعجز، دل پرخون است
این مختلفات جمله از یک اصل است و ین جمله چگونه ها از آن بیچون است

اما در تقو یت قول اوّل که مختار قیصری است بر قول مدفوع که قول شیخ کمال الدین عبدالرزاق کاشانی است، خواجهٔ ما ــ قدّس سرّه ــ در «نثر الجواهر» می گو ید: «اگر مراد از اجتماع سواد و بیاض در عقل، حصول این هر دو باشد در عقل، پس نتوان گفتن که این هر دو در خارج مجتمع نمی شوند، از برای آنکه، چنانکه در عقل حاصل می شوند در خارج نیز حاصل می شوند.

و اگر مراد از اجتماع ایشان در عقل است که سواد و بیاض را در یک محل تصور می توان کرد، چنانکه مثلاً یک جسم را هم اسود و هم ابیض کرده شود، این ممنوع است.

پس نشاید گفت که: اسماء متقابل نیستند مگر در صوری که متحقّق می شوند بدان صور که اگر وجودات اسماء در صور نبودی، متقابل نبودندی».

ألا ترى الذات الخارجة عن هذا الحكم كيف جاء فيها الغني عن العالمين؟

یعنی: نمی بینی ذات الهیه را که چون از روی مرتبهٔ احدیت از حکم تقابل خارج است، چگونه غنی بودن از عالمین وصف او آمد. و در صدر کتاب گذشت که ذات الهیه از روی احدیتش موصوف است به غنی عن العالمین، و از حیثیت الهیت و اتصاف به اسماء موصوف به ناگز یر بودن عالم، کما قال «فالکلّ مفتقر ما الکلّ مستغن». و این نیز دلیل است که تقابل در حضرت اسمائیه حاصل است.

فلهذا أخرج العالم على صورة من أوجدهم، وليس إلا النَّفس الإلهى.

یعنی : از برای همین معنی که اسماء، بعضی مر بعضی را متقابل بود، عالم نیز برنهجی ظاهر شد که بعضی را با بعضی تقابل هست. پس او موجود است بر صورت موجد خود، و آن موجد نیست مگر نفس الهی.

و چون واسطه ایجاد است، و وصف موجد است؛ لاجرم نفس الهی را موجد گفتن، از قبیل وصف الشیء به وصف صاحبه باشد، چون اسلوب حکیم و کتاب کریم، و چون اسم اعظم گفتن مررسول ما را ــصلّی الله علیه وسلّمــ؛ و حالانکه اسم اعظم صاحب رسول است و رسول مظهر آن اسم.

فیما فیه من الحرارة علا، وبما فیه من البرودة والرطوبه سَفُل، وبما فیه من الیبوسة ثبت ولم یتزلزل. فالرسوب للبرودة والرطوبة. ألا تری الطبیب إذا أراد سَقْیَ دواء لأحد ینظر فی قارورة مائه، فإذا رآه راسباً علم أن النضج قد کمل فیسقیه الدواء لیسرع فی النجح. وانما یرسب لرطوبته وبرودته الطبیعیة.

ضمیر «فیه» راجع است به «نفس». یعنی : بواسطه آنچه از کیفیّات متقابلهٔ متضاده در نفس هست بعضِ اعیان اقتضای علو کرد به سبب اقتضاءِ اسمی که حاکم است بر وی. چون عین آتش و هوا، و ملایکه ای که در آتش و هوااند.

و بعضی اقتضای سفول کرد از برای طلب کردن رب او مرکز را در وجود، چون خاک و حاصل شدن رسوب. یعنی سفول در ماء مستشهد[۸۵] از برای اشتمال آن آب است بر ارکان اربعه.

پس اجزاء صغار اربعه هر گاه به تک قاروره رسوب کند، طبیب داند که اخلاط بدنیه را استعداد انفصال حاصل شده است و قابل قبول اندفاع گشته.

و مراد از نضج اینست، لاجرم به رطوبت سیلان حاصل می شود و به برودت نزول؛ چه از شأن برودت تکثف است؛ لاجرم بعد از حصول نضج طبیعت دفع می کند آنچه را زیاده بر حاجت است [۲۱٤ــپ] و امساک می کند آنچه را محتاج الیه است.

و معرفت مباحث نفیسه نفسیه مستلزم بعضی مسایل حکمیه است، چون استحالت خلأ وجود به هیولی، و امکان تبدّل صور سماویه، و بودن انفاس غیر متناهیه. اما شروع در این مسایل و تحقیق آن موکول بدین مقام نیست.

---

(۸۵) قا : متشده.

ثم إن هذا الشخص الانسانی عَجَنَ طینته بیدیه و هما متقابلتان و إن کانت کلتا یدیه یمیناً فلا خفاء بما بینهما من الفرقان، ولولم یکن إلا کونهما اثنین أعنی یدین.

چون تخمیر طینت انسانی به موجب قول ربّانی که «خمرت طینة آدم بیدی أربعین صباحاً» به یدین بود که عبارت است از صفات جمالیه و جلالیه؛ لاجرم تقابل در یدین نیز متحقّق است، چنانکه در طبیعت و اسماء الهیه بیان تقابل کرده شد. و آنچه در احادیث آمده است که «کلتا یدیه یمین»[۸۶] ایماء است بدین معنی که غضب و قهر حق نیز مشتمل است بر یمن و برکت، و رحمانی است و موصل به کمال، و متساوی در قدرت و قوت. و تأثیر و فرقان در یدین به اقتضای هر یکی است از این دو صفتی را که مقابل مقتضای دیگری است. و اقل مراتب فرقان بینهما مغایرت تعیّن هر یکی است مر دیگری را. و بدین اعتبار صیغه تثنیه که «یدین» است، اطلاق کرده شد.

لأنه لایوثّر فی الطبیعة إلا ما یناسبها وهی متقابلة. فجاء بالیدین.

یعنی: از این جهت که تأثیر نمی کند در طبیعت، مگر آنچه با او مناسبت داشته باشد، ذکر «یدین» کرد تا تنبیه باشد برآنکه مناسبت در میان علّت و معلولش ثابت است.

پس اگر معلول از روی قابلیت مقتضی تقابل باشد، علت نیز از روی فاعلیت تقابل را مقتضی است؛ لاجرم چنانکه در فاعل جمال و جلال و قهر و لطف و غضب و رضا متقابل‌اند در قابل نیز، که طبیعت است حرارت و برودت و رطوبت و یبوست، تقابل متحقّق است.

ولما أوجده بالیدین سماه بَشَراً للمباشرة اللائقة بذلک الجناب بالیدین المضافتین إلیه.

یعنی: چون ایجاد شخص انسانی به یدین بود، او را تسمیه کرد به بشر، آنجا که گفت: «إنی خالق بشراً من طین»[۸۷]. و این تسمیه از برای مباشرت حق است به یدین در خلق او، کما یقال: «یسمّی الخمر خمراً لتخمیرة للعقل».

و چون وهم آن بود که محجوب از یدین عضو خاص تصور کند و از مباشرت،

---

(۸۶) پا: من.

(۸۷) س ۳۸ ی ۷۱.

مباشرت[88] حسیّه فرمود به مباشرتی که لایق جناب قدس باشد به یدین، که اضافتش بدان حضرت مقدّسه ممکن بود؛ لاجرم مراد از یدین صفتِ [۲۱۵ــر] جمال و جلال است.

و مراد از مباشرت لائقه برآن جناب اقتضای عنایت ذاتیه و مشیّت اصلیه و محبّت ازلیهٔ اوست اظهار موجودی را که جامع باشد صفات متقابله را، و محلّی بود لآلی سلطنت اسماء متعالیه را، چنانکه در صدر کتاب اشارت بدان لاحق شد.

وجعل ذلک من عنایته بهذا النوع الانسانی فقال لمن أبی عن السجود له «مامنعک أن تسجد لما خلقت بیدیّ استکبرت» علی من هو مثلک ــیعنی عنصر یاًــ أم کنت من العالمین» عن العنصر ولست کذلک. و یعنی بالعالین من علا بذاته عن أن یکون فی نشأته النور یة عنصر یاً وإن کان طبیعیاً.

و حضرت سبحانی مباشرت بالیدین را در خلقت شخص انسانی[89] از کمال عنایت معدود داشته، آن را ر بقهٔ انقیاد از رقبهٔ عناد بیرون آورد و سر به سجده ننهاد. «ما منعک أن تسجد لما خلقت بیدیّ استکبرت»[90]؛ خو یش را بزرگتر پنداشتی از آنکه مثل تست در عنصر یت، یا تو از آنهایی که از عنصر عالی‌تراند، و این چنین نیست که تو از عالین باشی که نشأتِ نور یهٔ توعنصر یه نباشد، بلکه طبیعی صرف بود.

و مراد از «عالین» ملایکه مهیمون‌اند که در انوار جمال ذات حیران‌اند، و چهره از تجلیّات جمالیه برافروخته‌اند، و وجه خلقیت خو یش در سبحات وجه حق سوخته، و ایشان کرّو بیـان‌اند و ملایکه مقرّ بین، که جبرئیل و میکائیل نیز داخل در طبقهٔ ایشان‌اند.

فما فَضَل الإنسانُ غیره من الأنواع العنصر یة إلا بکونه بشراً من طین؛ فهوأفضل نوع من کل ما خلق من العناصر من غیر مباشرة.

یعنی: فضل نیافت انسان بر غیر خود از موجودات، مگر به آنکه حق در خلق او مباشرت به یدین کرده است، تا جمع کند در وی صفاتِ متقابله را، و مباشرت غیر او به یدِ واحده کرده بی واسطه، چون صف اوّل؛ یا بواسطه، چون صفوفی که بعد از اوست.

---

(۸۸) پا: «مباشرت» نبود.

(۸۹) پا: در خلقت انسانی.

(۹۰) س ۳۸ ی ۷۵.

والإنسان فی الرتبة فوق الملائکة الأرضیة والسماویة، والملائکة العالون خیر من هذا النوع الانسانی بالنص الالهی.

پس انسان در رتبه عالی تر است از ملایکهٔ ارضیه و سماویه، و آن ملایکه که معبراند به عالین ، بهتراند از نوع انسانی به نص الهی، و هو قوله تعالی: «أم کنت من العالین»[۹۱].

و شیخ در «فتوحات» آورده است که: رسول را ــصلّی الله علیه وسلّمــ دیدم، و سؤال کردم که انسان افضل **[۲۱۵ــپ]** است یا ملایکه؟

رسول ــ علیه السّلام ــ گفت:[۹۲] ندانسته‌ای که حق ــسبحانه و تعالیــ می گوید: هر که مرا در نفس خود ذکر کند، من نیز او را در نفس خویش ذکر کنم؛ و هر که مرا در ملأ[۹۳] ذکر کند من در میان جمعی، بهتر از آن او را ذکر کنم.

شیخ می گوید: بدین جواب فرح کردم و در یافتم که آن ملأ خیر ملایکهٔ عالون است. و این خیریت بحسب عموم افراد است نه بحسب خصوص.

و تحقیق در این مقام آنست که هر موجودی را از موجودات وجهی است خاص، بسوی ربّ خود، که غیری در آن وجه مشارک او نیست. و انسان جامع جمیع این وجوه است؛ چه او جامع جمیع حقایق کونیه و الهیه است؛ چنانکه نزد همه محقّقان مقرّر است.

پس انسان از حیثیت حقیقیه بهتر است از جمیع موجودات، ولهذا خلافت بر همهٔ مکوّنات او راست. و از حیثیت خلقت نیز انسانِ کامل و افراد و اقطاب از جمیع موجودات بهتر است از برای ظهور حق در ایشان، به جمیع کمالات و صفاتش، و غیر ایشان از اناسی در نصف اعلی واقع شده‌اند از دایرهٔ حقیقت انسان، أعنی در طرف کمال، یا در نصف اسفل که طرف نقصان است واقع شده‌اند.

طایفه اوّل بهتر است از همه ملایکهٔ ارضیه و سماویه، از برای تسبیح و تقدیس ایشان حق را به اکثر السنهٔ موجودات، بل به کلّش. و این طایفه متوسطین اند در کمال از متوجهین به حضرت ذوالجلال.

و طایفه دوم که در نصف اسفل واقع اند،[۹۴] مرتبهٔ ایشان ادنی است ازملایکهٔ

---

(۹۱) س ۳۸ ی ۷۵.

(۹۲) پا: فرمود.

(۹۳) پا: ملائی.

(۹۴) پا: در نصف واقع اند.

سماوی نه ارضی، مگر آنکه از انسان در اسفل سافلین واقع شده باشد، که او[95] از همهٔ حیوانات بدتر است و در رتبه از هر شیطانی ادنی. و این بیانی است بر طریق اجمال، والله اعلم بمراتب اهل الکمال.

فمن أراد أن یعرف النَّفس الالهی فلیعرف العالم.

پس هر که خواهد که نفس الهی را بشناسد، باید که عالم را بشناسد، از آنکه صورت نفس الهی است.

پس هر گاه که عالم را بحقیقتش بشناسی، نفس الهی و نفس خود را نیز بشناسی.

فإنه من عرف نفسه فقد عرف ربه.

پس هر که نفس خود را بشناسد، رب خود را تواند شناخت، از آنکه نفس او صورت و مظهر رب اوست. پس هر که نفس خود را به معرفت تامه در یابد، رب خود را تواند شناخت. [۲۱۶ــر]

الذی ظهر فیه: أی العالم ظهر فی نَفَس الرحمن الذی نفّس الله به عن الأسماء الالهیة ماتجده من عدم ظهور آثارها. فامتنَّ علی نفسه بما أوجده فی نَفَسِه.

«الذی ظهر» صفت عالم است، اگر چه صالح است که صفت «رب» باشد، و از برای دفع این احتمال تفسیر کرد که یعنی: عالم ظاهر شد در نفس رحمان. پس حدیث «من عرف نفسه» اعتراض باشد در میان صفت و موصوف، و دلیل حکم بود.

و حاصل معنی آنکه: اعیان عالم است که ظاهر می شود بر نفس رحمانی، و به ظهور او تنفس از کرب، که حق در نفس خویش می یافت،حاصل می گردد؛ چه اسماء که نسب است، طالب ظهور و احکام خویش است، و اعیانِ ثابته نیز طالب کمالات خود.

پس کربی که در نفس رحمان بود، به ظهور اعیان و ظهور آثارِ حق زایل می گردد؛ لاجرم حق ــسبحانه و تعالیــ به اظهار صور اعیان موجودات در نفس خویش، منّت نهاد بر نفس خود.

و چون تنفیس حق را از روی اسماء بود نه از حیثیت ذات غنیه عن العالمین؛ شیخ گفت: «نفس عن الأسماء».

---

(۹۵) قا: باشد او.

و لفظ «ما» در «ماتجده» به معنی «الذی» است و ضمیرفاعل عاید به اسماء.

فأول أثر کان للنَّفس إنما کان فی ذلک الجناب، ثم لم یزل الأمر ینزل بتنفیس العموم إلی آخر ماوجد.

یعنی: اوّل اثری که حاصل شد از نفس رحمانی، در جناب الهی بود. یعنی اوّل تنفیس از اسم الله بود، بعد از آن از باقیْ اسماء کلیّه، چون رحمان و رحیم، و بعد از آن در اسمائی که در احاطه و شمول اقرب بدین اسماء باشد تا غایتی که تنفیس حاصل شود از اسماء جزئیه که اقتضای اعیان موجودات شخصیه و توابع آن از جزئیات می کند.

و در این کلام اشارت است بدان که، اوّل آنچه متعیّن شد از اعیان و ماهیات در علم عین، انسان کامل بود که مظهر اسم الله است، و از برای جامعیت او مر همه اسماء را کرب حاصل از او اشدّ بود. پس واجب شد که اوّل تنفیس از جناب الهی باشد بعد از آن از حضرات دیگر.

فالکل فی عین النَّفَس کالضوء فی ذات الغلس

«غلس» ظلمت آخر لیل است، و در تشبیه جمیع اعیانِ موجوده واکوانِ ظاهره و آثارِ صادره از آن در عین نفس رحمانی به ضوئی که در ظلمت لیل حاصل شود، اشارت است به قول رسول ــ صلّی الله علیه وسلّم ــ که گفت: «إنّ الله خلق الخلق فی ظلمةٌ ثمّ رشّ علیهم من نوره فمن أصابه من ذلک النّور [۲۱۶ــپ] اهتدی و من اخطأه ضلّ وغوی».

و در این تشبیه ایماء نیز متحقّق است بر آنکه همهٔ عالم اکوان و اعراض است؛ چه ضوء عرضی است و نفس نیز عرضی؛ چه نفس عبارت است از انبساط تجلّی وجودی و امتداد و ظهورش، و معروض او حقیقت وجود حقیقی که حق مطلق است.

والعلم بالبرهان فی سلخ النهار لمن نعس

«نعاس» نوم است و «سلخ نهار» آخر او. یعنی ادراک این معانی میسّر نمی شود مگر به کشف عیانی، نه به دلیل برهانی. پس هر که سعادت کشف و عیان در یابد از نصاب[۹۶] نیل صواب نصیبی برگیرد از آنکه ادراک امر بر آنچه هست، کرده

(۹۶) پا: مضاف.

باشد. و هر که تحصیل این به نظر و برهان کند از ورای ستور حجب با وجود آنکه شمس حقیقت طالع شده و یوم کشف الهی لایح گشته، و صاحبش به وجود عین محمّدیه در این نشأت دنیاو یه ظهور یافته و تا آخر این روز در حجاب بماند که آن روز مقدار «ألف سنة»[۹۷] است، او ناعس باشد. یعنی این یوم را به نوم غفلت به آخر رسانیده باشد. قال رسول الله ـــ صلّی الله علیه وسلّم ـــ: «النّاس نیام فإذا ماتوا انتبهوا».

فیری الذی قد قلته رؤیا تدل علی النَّفَس

یعنی: نایم می‌بیند آنچه تقریر کرده شد و اشارت بدان پیوست از نفس رحمانی و آثارش به نظر عقلانی، چنانکه نائمی رؤیائی بیند که تعبیر او نفس مذکور باشد.

و تشبیه حال ناظر به نظر عقل به نائم، و تشبیه مدرک او به خوابی که حاجت به تعبیر دارد، از برای آنست که بینندهٔ صورتی در نوم،ادراک می کندمعنی را از[۹۸] ورای حجاب آن صورت متجسّده، و گاه حقیقت مرئی را می‌داند و گاهی نه. و حال صاحب نظر نیز که حکم به عقل خویش می کند برآنچه از ورای حجاب ادراک می‌نماید، بعینه همچنین است که گاهی از آن مدرکات به رب خود از روی یقین راه می‌برد و گاهی نه؛ لاجرم او بمنزلهٔ نائم است و مدرک او به مثابهٔ خوابی که به تعبیر محتاج است.

پس به حکم حدیث «النّاس نیام فإذا ماتوا انتبهوا» هر چه ظاهر می‌شود در حس، مثل آنست که ظاهر می‌شود در نوم. و مردم از آن حقایق و معانی که صور ظاهره بر آن مشتمل است، غافل اند. بیت:

ماهی صفت ار چه گوش داریم کریم بگشاده چودام چشمها بی بصریم
بیداری ما وخواب ماهردو یکی است چون ما زصور ره به حقایق نبریم

پس همچنانکه معبّر دانا مر او را می‌داند [۲۱۷ـر] از صوری که مرئی است در نوم، همچنان عارف حقایق امور می‌داند مر او را صوری که ظاهر است در حس، از آنکه هر چه در حس ظاهر می‌شود صورت چیزی است که در عالم مثالی است، و آنچه

(۹۷) قسمی از آیه های ۹۶ س ۲، ۲٤ س ۲۹، ۵ س ۳۲.

(۹۸) قا: معنی را که از.

در عالم مثالی است، صورت معانیی است که فایض است بر ارواح مجرّده از حضرت الهی.

و آن معانی از مقتضیات اسماء است که به امتداد نفس رحمانی در هر مرتبه‌ای به تعیّن خاص اختصاص یافته است.

پس عارف حقایق وقتی که صورتی مشاهده کند، یا کلامی بشنود، یا معنیی از معانی در دل او واقع شود، استدلال می کند از آن به مبادی آن، و مراد حق تعالی را از آن می داند. و از اینجاست که می گویند: هر چه در عالم حادث می شود رسل حق تعالی است به بنده که پیغام حق را به بنده می رساند و می داند آنکه می داند، و اعراض می کند از آنچه مقصود است از آن صورت، آن کس که نمی داند. چنانکه حق ــ سبحانه و تعالی ــ می فرماید: «وکایّن من آیةٍ فی السّماوات والارض یمرّون علیها وهم عنها معرضون»[۹۹].

و اعراض ایشان از عدم تنبه ایشان است و از دوام ایشان در خواب غفلت. پس همه عالم خیال است. شعر:

إنّما الکون خیال ٭ وهو حقّ فی الحقیقة
کلُّ من یفهم هذا ٭ حاز أسرار الطریقة

خواجه[۱۰۰] می فرماید که؛ بیت:

خواب است وخیال این جهان فانی   درخواب کجا حقیقت خود دانی
چون روی بسوی آن جهان گردانی   پیدا شودت حقایق پنهانی

فیریحه من کل غم   فی تلاوته «عبس»

یعنی: راحت می بخشد ناظر را علمی که به برهان حاصل شده است از هر غمی و عبوستی که در نفس خویش درمی‌یابد در حالت عدم ادراک، و در هنگام جهلش که گوئیا در آن هنگام تلاوت عبس و تولی به لسان حال[۱۰۱] می کرد و نفس او در عبوس فکر و ضیق جهل بود بعد از آن به یاری برهانی که او را حاصل شد، از آن مضایق خلاص یافت.

ولقد تجلی للذی   قدجاء فی طلب القبس

---

(۹۹) س ۱۲ ی ۱۰۵.

(۱۰۰) پا: خواجه + قدّس سرّه.

(۱۰۱) قا: خاص.

یعنی: اگر عالم بالبرهان اجتهاد نماید، و از روح قدسی طلب نوری کند که بدان نور اشیاء را همچنانکه هست تواند دید، هرآینه او را این نور حاصل شود، چنانکه حاصل شد آن را که در ظلمت لیل طبیعتش سفر کرد و از قوای روحانیه ناری طلبید که بدان، خانهٔ دل خود را منوّر سازد، و دست همت از دامن اجتهاد صادق نگسست و متوجه رب خویش [۲۱۷—پ] شد؛ لاجرم مراد بر او منکشف گشت.

فــرآه نـــاراً وهـــونـــو ✽ رفی الملوک وفی العسس

پس آتشی دید، و در حقیقت آن نار نوری بود الهی، متجلی بر کمّل و اقطاب که ایشان ملوک طریقت و سلاطین ولایت حقیقت‌اند، و بر متوسطین در سلوک، که ایشان را هنوز وصول به عین کمال حقیقی دست نداده است و مقامات و درجات عالم مثالی و خیالی مطلق را پیِ سر نکرده‌اند، و ایشان به نسبت آن ملوک و سلاطین به منزلهٔ عسس‌اند؛ چه عسس را سلطنت در ظلمت لیل است؛ چنانکه متوسطان را تصرّف در وجود در حالت عدم وصول به مقام جمع الهی است.

فـإذا فـهـمت مقالتی تـعـلـم بأنک مبتئس

«مبتئس» فقیر است و «إذا» به معنی «ان». یعنی: ای عالِم بالبرهان اگر دریابی مقالتِ مرا در نفسِ رحمانی، و لوازم مدرکهٔ او را به کشفِ عیانی، هر آینه بدانی که تو فقیر مفلسی، و دعوی علم بالحقائق نکنی، و خود را بدین منصب لایق نبینی چنانکه مفلس را دعوی غنا لایق نیست، و اعتراف نمایی که؛ بیت:

برداشته‌ایم آنچه افکند نیست آورده بهم آنچه پراکند نیست
درخطهٔ دل نهال ادراک وعلوم هرجا که نشانده‌ایم برکندنیست

لـو کـان یـطـلـب غـیـر ذا لـرآه فـیـه و مـا نـکـس

یعنی: اگر موسی —علیه السّلام— غیر نار از حق طلبیدی، هر آینه حق را در صورت مطلوبش دیدی، و حق وجه او را از مطلوب حقیقی باز نگردانیدی از برای قوت صدق آن طالب در طلب، و کثرت توجه او بسوی حق. پس هر که حق را طلب کند در آنچه می‌خواهد، حق در آن صورتِ مطلوبش، بر او متجلّی شود، و روی او را از حضرت خود تقلیب نکند. «فطوبی لمن لایتوجّه إلّا إلیه ولایضع رأسه إلّابین یدیه».

بیت:

جز بسوی حق نباشد سیر او[۱۰۲] هیچ مطلوبی نجوید غیر او

(۱۰۲) پا: غیر او.

قبلهٔ جانش بود دیدار حق دیده ورش سازد از انوار حق
چون نباشد غیر حق مطلوب او رونماید عاقبت محبوب او
از درخت آتشین آید ندا که: منم مطلوب جانت مرحبا
در جلا بیب «صورکم» کن نظر دوست را در هر لباسی می نگر

وأما هذه الکلمة العیسویة لما قام لها الحق فی مقام «حتی نعلم» ویعلم. استفهما عما نسب إلیها هل هو حق أم لامع علمه الأول بهل وقع ذلک الأمر أم لا. [۲۱۸ــر]

چون شیخ استیفاء کلام حق کرد[۱۰۳] در احیاء حسّی جسمانی و در احیاء معنوی روحانی در حکمتِ کلمهٔ عیسویه، شروع کرد در بیان مطلعات آنچه در کلمه عیسویه آمده است از آیات.

و معنی متن آنست که: چون حق به نسبت با کلمهٔ عیسویه قایم است در این مقام که تا ما دانیم و او بداند یعنی در مقام فرق است که عبارت از مایی و اویی است، کما قال تعالی: «حتی نعلم المجاهدین منکم والصابرین»[۱۰۴].

و پیش از این گذشت که این کلمه‌ای است محقّقة المعنی. یعنی: تا ما دانیم آنچه ذات معیّنهٔ او اعطاء می کند ما را؛ و او نیز بداند آنچه این ذات اعطاء می کند او را از حیثیت تعیّنش، که موجب فرق است میان ما و او.

پس حق ــسبحانه و تعالیــ استفهام کرد از کلمهٔ او، از آنچه نسبت کرده شد از الوهیت بدان کلمه، که این منسوب به تو حق است، و در نفس امر ثابت است یا نی. یعنی از تو این امر واقع شده است یا نی.

فقال له «أ أنت قلتَ للناس اتخذونی وأمی إلهین من دون‌الله».

یعنی: تو گفتی ای عیسی مردم را که مرا و مادر مرا دو إلٓه اتخاذ کنید به غیر خدای؟

و چون استفهام بدین قول مفید بود، معنی «حتی نعلم»[۱۰۵] اوّل گفت «قام لها الحق فی مقام حتی نعلم».

فلابد فی الأدب من الجواب للمستفهم.

---

(۱۰۳) پا: حق کلام کرد.
(۱۰۴) س ۴۷ ی ۳۱.
(۱۰۵) س ۴۷ ی ۳۱.

یعنی: در باب مراعات ادب از جواب مستفهم چاره نیست. و جواب هم در مقام تفرقه می باید که مقام اظهار عبودیت است و ادخل درمراعات ادب با حضرت ربوبیت.

لأنه لما تجلی له فی هذا المقام وهذه الصورة اقتضت الحکمة الجواب فی التفرقة بعین الجمع.

یعنی: از برای این معنی که حق ــ سبحانه و تعالی ــ چون تجلّی در مقام تفرقه کرده است و استفهام بر صورت انکار آورده که «أ أنت قلت»[۱۰۶] پس حکمت الهیه اقتضا می کند که جواب نیز از مقام تفرقه باشد که آن عین جمع است؛ چه کاملان را محجوب نمی گرداند تفرقه از مقام جمع، و جمع از مقام تفرقه.

وقدَّم التنزیه «سبحانک» فحدد بالکاف التی تقتضی المواجهة والخطاب.

یعنی: اوّلاً تنزیه کرد حق را از مقامی که او در اوست که آن عبودیت متفرقه است بالامکان و نقایص لازمهٔ او، و تمییز کرد در میان مقام الوهیت و عبودیت به «کاف» خطاب، و مواجهت حق به ضمیر مخاطب. و این تنزیه و تمییز، تحدید است؛ از برای آن گفت: «فحدد بالکاف».

«مایکون لی» من حیث أنا لنفسی دونک [۲۰۸ــپ] «أن أقول مالیس لی بحق» أی ما تقتضیه هویتی ولا ذاتی.

چند کَرَت گذشت که هر موجود را دو جهت است: جهت ربوبیت، و جهت عبودیت. و تحقّق ثانی به اوّل است.

پس می گوید: چیست مرا از جهت عبودیت و انانیّت مجرّده از جهت ربوبیت و هویت الهیه، که بگویم آنچه نفس مرا ثابت نیست در نفس امر و عین، و هویت من اقتضا نمی کند که ظاهر شود به دعوی الوهیت از حیثیت نفس متعیّنهٔ خویش، چون فراعنه. و اگر در این حالت بدین دعوی مبادرت نمایم، نه نبی باشم و نه از مرسلین.

«إن کنت قلته فقد علمته» لأنک أنت القائل، و من قال أمراً فقد علم ماقال، و أنت اللسان الذی أتکلم به.

یعنی: تویی قایل در صورت من، و تویی لسانی که تکلّم می کنم بدان، به

(۱۰۶) س ۵ ی ۱۱۶.

حکم آنکه تو یی متجلّی در هو یت من و ظاهر در عین من، و متحلّی سازندهٔ عینِ من بدین کلمات.

پس بحقیقت این کلمات ترا است، و مرا بغیر از عدم نیست، اگر من گفته باشم قایل تو یی. و چاره نیست که هر قایل، آنچه از او صادر شده است، می داند. اگر گو یی که: «انت القائل»، دلالت می کند بر اینکه متکلّم حق است نه عبد. «وأنت اللسان الذی أتکلم به» دلالت می کند بر اینکه متکلّم عبد است نه حق. پس میان دو قول منافات باشد.

گوئیم: اوّل اشارت است به نتیجهٔ قرب فرایض، و دوم به نتیجهٔ قرب نوافل. و در اوّل متکلّم حق است به لسان عبد، و در دوم متکلّم عبد است به لسان حق.

پس چون جهت متغیر است، هر قولی به جهتی صحیح باشد، و چون تفسیر آیه بر وجهی کرد که ملایم حدیث ربّانی است، فرمود که:

کما أخبرنا رسول اللّه صلّی اللّه علیه و سلّم عن ربه فی الخبر الإلهی فقال «کنت لسانه الذی یتکلّم به». فجعل هو یته عین لسان المتکلّم، ونسب الکلام إلی عبده.

یعنی: حق ــ سبحانه و تعالی ــ در حق عبد خود گفت که: «چون او را دوست دارم، سمع و بصر و لسان او شوم، تا به من گو ید و به من شنود و به من بیند». پس متکلّم و سمیع و بصیر عبد است، لیکن به حق.

ثم تمم العبد الصالح الجواب بقوله «تعلم ما فی نفسی».

بعد از آن عبد صالح، یعنی عیسی ــ علیه السّلام ــ اتمام جواب کرد به اینکه گفت: می دانی آنچه در نفس من است ازهو یت تو، و از کمالات که مسترّ است در هو یت من. و نیز می دانی آنچه می گذرد به خاطر من.

والمتکلم هوالحق. [۲۱۹ــر]

و حالانکه متکلّم به این کلام حق است سبحانه در مقام تفصیل به لسان عیسی ــ علیه السّلام ــ، و ایراد «تاء» خطاب به اعتبار مقام جمعش. پس سامع اوست چنانکه متکلّم اوست به ز بان شجره سخن همان گفت که به گوش موسی شنید.

ولا أعلم ما فیها. فنفی العلم عن هویة عیسی من حیث هویته لامن حیث إنه قائل وذوأثر.

یعنی: حق که متکلّم است، نفی کرد به لسان عیسی ــ علیه السّلام ــ علم را از هو یت عیسی، تا محقّق گردد که او را علم به هو یتش نیست از روی هو یت

عدمیه اش، نه از روی قابلیّت و قادر یّت، که از این حیثیت غیر حق نیست.

و از آن جهت «لا اعلم ما فیها» گفت، و «لا اعلم ما فی نفسک» نگفت، چنانکه در قرآن است از برای تنبیه بر آنکه نفس او در حقیقت عین نفس حق است؛ اگر چه از روی تعیّن غیر اوست. «عین و نه عین و غیر و نه غیر، اینت کار و بار».

«إنک أنت» فجاء بالفصل والعماد تأکیداً للبیان و اعتماداً علیه، إذ لا یعلم الغیب إلا الله.

یعنی: «إنک أنت علاّم الغیوب»[۱۰۷] گفت، پس ضمیر فصل و عماد که «أنت» است، آورد از برای تأکید فرق در عین جمع، و از برای تحقیق فردانیت حق و وحدانیتش تا «علام الغیوب» او باشد از روی جمع و تفصیل. آری؛ شعر:

آنجاکه توئی، چه جای او یی وتو یی   او یـی وتـویـی نـباشـدالآزدو یـی
فی الجمله اگرهست تناقض ورنیست   هـم جـملـه وهـم منزّه ازجمله تو یی

ففرق و جمع، و وحّد وکثر، و وسّع وضیّق.

یعنی: فرق کرد به افراد حق، و او را مخاطب ساخت و جمع کرد که او را ظاهر داشت در صورت خود و صورت کلّ عالم. و توحید کرد از روی ذات احدیت و تکثیر از حیثیت مظاهر تفصیلیه اش. و توسیع کرد از روی شمول هو یتش مرکل را. و تضییق کرد در هر یکی از مظاهرش به شخصیت؛ چه بدین اعتبار مجال گنجایی غیر نیست. شعر:

مـعـنـی خـفـی مـشـکل مغلق بین   حق رادرخلق وخلق را درحق بین
آن را کـه زتقییدوزاطلاق بر یست   درصـورت هـرمـقـیّـد ومـطـلق بین

ثم قال متمماً للجواب «ما قلت لهم إلا ما أمرتنی به» فنفی أولاً مشیراً إلی أنه ماهو.[۱۰۸]

و در مقام اتمام جواب گفت: من نگفتم ایشان را، مگر آنچه تو بدان فرمودی، و به نفی اشارت کرد به نفی وجود خو یش و به فنای تعیّنش در وجود حق، وتعیّن ذاتیش. [۲۱۹ــپ] پس وجود عیسوی باقی نیست تا قولی گو ید؛ چه نیست[۱۰۹] را صفـت وجـودی نـتـوانـد بـود. مصراع: «نیست راقول ازکجا، فعل ازکجا ای جان من».

---

(۱۰۷) س ۵ ی ۱۰۹ و ۱۱۶.

(۱۰۸) قا: هو+ ثمه.

(۱۰۹) قا: گو ید نیست.

ثم أوجب القول أدباً مع المستفهم، ولولم یفعل ذلک لا تصف بعدم علم الحقائق و حاشاه من ذلک، فقال «إلا ما أمرتنی به» و أنت المتکلم علی لسانی و أنت لسانی.

بعد از آن اثبات امر حق و هو یتش کرد به لسان صورت عیسو یه، به اینکه گفت: من نگفتم مگر آنچه امر کردی بعد از نفی هو یت عدمیهٔ خو یش، تا حاصل[۱۱۰] کلام در مخاطبه ملک علام این باشد که؛ بیت:

ما چو نایيم و نوا در مازتست — ما چو کوهیم و صدا در ما زتست
ما چو شطرنجیم اندر بُرد ومات — بُرد و مات ما توئی ای خوش صفات
ماعدمهائیم و هستیهای ما — تو وجود مطلقی فانی نما
ما چو شیران لیک چون شیر علم — حمله‌شان از باد باشد دم بدم
حمله‌شان پیدا و ناپیدا باد — آنکه ناپیداست هرگز کم مباد
بود ما و باد ما از دادِ تست — هستی ما جمله از ایجاد تست
ما که باشیم ای تو ما را جان جان — تا که ما باشیم با تو در میان

و اگر چنین نگفتی، غیر عالم به حقایق بودی؛ چه نفی هو یت عیسو یه بی اثباتِ[۱۱۱] هو یّتِ الهیّه نفی مطلق بودی و این از شأن علمای راسخین نیست. و چون اثبات قول کرد و قایل غیر حق نی؛ لاجرم از لسان عیسی فرمود که: بحقیقت متکلّم توئی، بلکه لسان من توئی. بیت:

پو ینده به هر پایی گیرنده به هردستی — باچشم وزبان مابیناتووگو یاتو

٭

گرندانی کین کدامی[۱۱۲] منبع است — قصهٔ بی‌یسمع و بی‌یبصر است

فانظر إلی هذه التنبئة الروحیة الإلهیة ما ألطفها وأدقها.

یعنی: نظر کن در این انباءِ روحانیِ الهی که چه لطیف است عبارت او، و چه دقیق است اشارت او. آری؛ بیت:

جمال حسن ترا هیچ درنمی‌یابد — بگاه جلوه، مگر دیدهٔ تماشایی

«أن اعبدوا اللّه» فجاء بالاسم «اللّه» لاختلاف العبّاد فی العبادات و اختلاف

(۱۱۰) قا: حاصل شود.

(۱۱۱) پا: «هو یت عیسو یه بی اثبات» نبود.

(۱۱۲) پا: کدامین.

الشرائع، لم یخص اسماً خاصاً دون اسم، بل جاء بالاسم الجامع للکل.

یعنی: گفت عبادت کنید اللّه را. و ذکر اسم «اللّه» کرد که جامع کل است؛ چه هر یک [۲۲۰ـر] را از عباد ربّی است خاص از حضرت الهیه؛ و هر شریعتی را اسمی است حاکم بر وی از مطلق شریعت رحمانیه.

ثم قال «ربی و ربکم»، و معلوم أن نسبته إلی موجود ما بالربوبیة لیست عین نسبته إلی موجود آخر، فلذلک فصّل بقوله «ربی و ربکم» بالکنا یتین کنایة المتکلم و کنایة المخاطب.

بعد از آن گفت: «ربّی و ربّکم[۱۱۳]». و معلوم است که نسبت حق به موجودی از موجودات، بعینه نسبت او نیست به موجودی دیگر؛ چه عبد منعم، عبد منتقم نیست، و عبد رحیم، عبد قهار نی. پس از برای این تفصیل کرد، و «رب من و رب شما» گفت، به دو کنایت. یعنی به ضمیر متکلّم و ضمیر مخاطب.

«إلا ما أمرتنی به» فأثبت نفسه مأموراً ولیست سوی عبودیته، إذ لا یؤمر إلا من یتصوّر منه الامتثال وإن لم یفعل.

نقل کلام به مقال سابق کرد از برای تقریر آنچه متعلق است به مقام عبودیت.

یعنی گفت: من نگفتم مگر آنچه مرا بدان امر کردی. پس نفس خود را مأمور ساخت. و این حالت یا مأموریت جز به مقام عبودیت نیست؛ چه امر کرده نمی‌شود مگر آنکه امتثال از او متصوّر باشد.

و لما کان الأمر ینزل بحکم المراتب، لذلک ینصبغ کل من ظهر فی مرتبةٍ قابما تعطیه حقیقة تلک المرتبة.

جواب «لما» محذوف است به قرینهٔ «لذلک ینصبغ». تقدیر کلام آنست که چون امر به حیثیتی است که نازل می‌شود در مراتب الهیه و کونیه؛ لاجرم منصبغ می‌گردد به حکم هر یکی از مراتب.

و مراد از «امر» اینجا امر تکلیفی است، یعنی امر حق به تکلیف منزل می‌شود از مقام جمع الهی. پس متّصف می‌شود به صفات کونیه، چون حدوث و امکان و چون باقی صفاتش، زیرا که امر مضاف تقدیم قدیم است، و واجب الاتیان به است. و امر شرع امر حق است، ولهذا امتثال او واجب است، و از برای این انصباغ منصبغ می‌شود

---

(۱۱۳) س ۵ ی ۷۲.

وجود هر که ظاهر می گردد در مرتبه[ای] از مراتب وجود، به آنچه حقیقت آن مرتبه اعطای آن می کند.

و هر آینه دانسته‌ای که پیش از تولّی قضا مر انسانی را نه کلام او مسموع است و نه حکم او نافذ؛ و بعد از تولّی کلام او در دماء و اموال مردم مسموع است. و در هر دو حالت آن شخص همان است که بود. پس نفاذ حکم او از نتایج مرتبهٔ قضا است؛ لاجرم غیر قضا را نیز از مراتب بر این قیاس باید کرد.

فمرتبة المأمور لها حکم یظهر فی کل مأمور.

پس مرتبه مأمور را حکمی است که ظاهر می شود در هر مأمور که آن حکم [۲۲۰ــپ] انقیاد آمر است، و اطاعت حکم او، و اجابت دعوتش.

و مرتبة الآمر لهاحکم یبدو فی کل آمر.

که آن تکلیف مأمور است و حکم بر وی.

فیقول الحق «أقیموا الصلاة» فهو الآمر و المکلّف و المأمور. و یقول العبد «رب اغفرلی» فهو الآمر و الحق المأمور. فما یطلب الحق من العبد بأمره هو بعینه یطلبه العبد من الحق بأمره.

پس حق ــسبحانه و تعالی‌ــ «أقیموا الصّلاة[۱۱۴]» می گوید؛ لاجرم او آمر است و مکلّف مأمور. و بنده می گوید: «رب اغفرلی» پس او آمر است و حق مأمور. و آنچه حق به امر «أقیموا الصلاة» مثلاً از عبد می طلبد، آن را بعینه عبد از حق می طلبد به امر خود و قول «رب اغفرلی[۱۱۵]» و آن مطلوب اجابت است، أعنی همچنانکه حق از بنده اجابت امر خویش می طلبد، بنده نیز از حق اجابت مأمور به و کفایت مطلوب خود می طلبد.

و لهذا کان کل دعاء مجاباً.

یعنی: از این جهت که عبد اجابت حق می کند به امتثال امرش، و حق نیز اجابت دعای عبد می کند تا مجازات موعوده حاصل شود، هر دعا مقرون به اجابت است. لذلک قال ــعلیه السّلام‌ــ: «رب اشعث اغبر [ذی طمرین] لایؤبه له لو اقسم علی الله لابره» واین برای مطیع بودن اوست امرحق را در جمیع اوامر او؛ لاجرم حق نیز در انجاح مطالب و اسعاف مآربش مطیع او باشد به حکم قضیهٔ مرضیهٔ «من أطاعنی فقد

---

(۱۱٤) س ۲ ی ۱۱۰

(۱۱۵) س ۷ ی ۱۵۱.

أطعته و من عصانی فقد عصیته».

و بدانکه قول شیخ کامل که «کل دعاء مجاب» است، اگر چه موافق حدیث نبوی است، محمول است بر دعا به لسان استعداد و حال، نه به لسان نفس و مقال. و لهذا بسیاری از مطالب محجوبین حاصل نمی‌شود نه در دنیا و نه در آخرت.

ولابد، و إن تأخر کما یتأخر بعض المکلفین ممن أقیم مخاطباً بإقامة الصلاة فلایصلی فی وقت فیؤخرالامتثال و یصلی فی وقت آخر إن کان متمکناً من ذلک. فلابد من الاجابة ولو بالقصد

یعنی: از اجابت چاره نیست، اگر چه حصول مطلوب متأخر باشد، چنانکه اجابت از بعضِ مکلّفین متأخر می گردد از آن طایفه که به اقامت صلاة مخاطب شده‌اند؛ لاجرم در وقتی نماز نمی گزارد و تأخیر امتثال می کند، و در وقت دیگر اگر متمکن باشد بر امتثال، به اقامت صلاة قیام می نماید. پس از اجابت چاره نیست اگر چه تأخیر مأمور بقصد کرده باشد.

ثم قال «و کنت علیهم» ولم یقل علی نفسی معهم کما قال ربی وربکم. «شهیداً ما دمت فیهم» لأن الأنبیاء شهداء علی أممهم ما داموا فیهم. [۲۲۱ــر]

یعنی: عیسی ــعلیه السَّلامــ گفت: «ومن برایشان شهید باشم مادام که من در میان ایشان باشم»، و نگفت که: «من شهید باشم بر نفس خود و بر نفس ایشان». و میان نفس خود و نفس امم فصل نکرد، و چنانکه میان ربّ خود و ربّ ایشان فصل کرد، و «ربّی و ربّکم» گفت؛ زیرا که بحقیقت انبیاء شهداءِ بر امم اند.

و «شهید» اسمی است از اسماءِ حق، و انبیاء مظاهر این اسم‌اند، و حق است شهید برامم[116] به اعیان انبیاء، نه غیر او.

«فلما توفیتنی»: أی رفعتنی إلیک وحجبتهم عنی وحجبتنی عنهم «کنت أنت الرقیب علیهم» فی غیر مادتی، بل فی موادهم.

پس هر گاه به توفیه حق من مرا به حضرت خویش رفع کنی و ایشان را از من محجوب سازی، و مرا از ایشان محتجب گردانی، رقیب بر ایشان تو باشی اما در غیر مادهٔ من، بل در عین مواد روحانیه و جسمانیهٔ ایشان، به حکم معیّت و به حکم هویت ظاهره در ایشان و مستتره به ایشان.

(۱۱۶) پا: «وشهید... امم» نبود.

إذ كنت بصرهم الذى يقتضى المراقبة. فشهود الانسان نفسه شهود الحق إياه. و جعله بالاسم الرقيب لأنه جعل الشهود له.

ز یرا که توعین بصر ایشانی که مقتضی مراقبت است. پس شهود انسان، نفس خود را عین شهود حق است او را، و عیسی ــ علیه السّلام ــ شهود حق را به اسم رقیبی ذکر کرد؛ ز یرا که از عین اعیان ایشان مشاهد است و مراقبت می نماید و ایشان را شعور بر آن نیست.

فأراد أن يفصل بينه و بين ربه حتى يعلم أنه هو.

پس خواست که فصل کند میان خو یش و رب خود، تا دانسته شود که عیسی بنده است.

لكونه عبداً.

برای آنکه در واقع بنده است.

و أن الحق هو الحق لكونه ربّاً له، فجاء لنفسه بأنه شهيد و فى الحق بأنه رقيب.

و تا ظاهر گردد که حق، حق است از آنکه ربّ است. پس عیسی خواست که تصر یح به فصل کند میان خو یش و رب خود. پس خود را شهید خواند و حق را رقیب.

و شهید گاهی به معنی شاهد اطلاق کرده می‌شود، پس به معنی رقیب می باشد؛ و گاهی اطلاق کرده می‌شود به معنی شاهدی که بر کسی گواهی دهد و پیش او حاضر باشد.

و چون انبیاء شهداء‌اند برامم خو یش در قیامت به معنی اخیر، پس نفس خود را شهید گفت، و حق را رقیب خواند؛ از آنکه او تا در میان ایشان است بر ایشان شهید است و حق رقیب است بر ایشان ازلاً **[۲۲۱ــپ]** و ابداً، خواه در دنیا باشد و خواه در آخرت.

و قدمهم فى حق نفسه فقال «عليهم شهيداً مادمت فيهم» إيثاراً لهم فى التقدم و أدباً، و أخرّهم فى جانب الحق عن الحق فى قوله «الرقيب عليهم» لما يستحقه الرب من التقديم بالرتبة.

یعنی: عیسی ــ علیه السّلام ــ تقدیم کرد ضمیر قوم را بر اسم شهید که عبارت از نفس[۱۱۷] او [است]، و گفت: «علیهم شهیداً[۱۱۸]». و تأخیر کرد ضمیر ایشان را از

(۱۱۷) پا: که عبارت است از حق.

(۱۱۸) س ۵ ی ۱۱۷.

اسم رقیب که عبارت است از حق، و گفت: «کنت أنت الرقیب علیهم[۱۱۹]»؛ از برای استحقاق رب تقدیم را در مرتبه و تأخیر نفس خویش از برای ایثار تقدیم ایشان بر نفس خود، و از برای مراعات ادب بین یدی الرّب؛ زیرا که کلام با حق است. یا از برای مراعات ادب با قوم باشد که ایشان مظاهر حق‌اند، و هم از برای آنکه ایشان تعلّم ادب کنند از او، تا مؤدّب باشند. بیت:

کز ادب آید ببر شاخ انب   بی ادب محروم شد از فضل رب

هیچ چراغ دولتی بی روغن ادب افروخته نشود، وهیچ خلعت سعادتی بی سوزن ادب دوخته نشود.

دانی در آن بساط که را راه می دهند   اوکزادیب «أدبنی» گوشمال یافت

و نیز تقدیم مفید حصر است، و حصر در حقّ حق صادق است از آنکه رقیب بر ایشان اوست نه غیر او، اما شهید بر ایشان تنها عیسی نیست.

ثم أعلم أن للحق الرقیب الاسم الذی جعله عیسی لنفسه و هو الشهید فی قوله علیهم شهیداً. فقال «و أنت علی کل شیء شهید». فجاء «بکل» للعموم و «بشیء» لکونه أنکر النکرات. وجاء بالاسم الشهید، فهو الشهید علی کل مشهود بحسب ما تقتضیه حقیقة ذلک المشهود.

یعنی: بعد از آن عیسی ــ علیه السَّلام ــ اِعلام و اِخبار کرد که اسم شهید که در حق نفس خویش ایراد کرد «و کنت علیهم شهیداً[۱۲۰]» بر حق نیز اطلاق کرده می‌شود پس گفت: «و أنت علی کلّ شیء شهید[۱۲۱]».

پس لفظ «کل»، که از برای عموم است، آورد ولفظ «شیء» را، که انکرِ نکرات است، ذکر کرد از برای اظهار فرق میان شهیدْ بودنِ او و شهیدْ بودنِ حق؛ زیرا که او شهید بر قوم خود است در مدت بقا میان ایشان،و حق شهید است بر آن قوم و بر کل شیء ازلاً و ابداً، بحسب آنچه حقایق ایشان اقتضای آن می کند.

فنبه علی أنه تعالی هو الشهید علی قوم [۲۲۲ــر] عیسی حین قال «وکنت علیهم شهیداً مادمت فیهم». فهی شهادة الحق فی مادة عیسویة کما ثبت أنه لسانه و سمعه و بصره.

یعنی: تنبیه کرد عیسی ــ علیه السَّلام ــ به قول «و أنت علی کلّ شیء

---

(۱۱۹) س ۵ ی ۱۱۷.

(۱۲۰ و۱۲۱) س ۵ ی ۱۱۷.

شهید[۱۲۲]» بر آنکه شهید در صورت عیسو یه نیز حق است نه غیر او؛ ز یرا که به حدیث قدسی ثابت شده است که لسان و سمع و بصر عیسی اوست . بیت:

هستی که به حق قیام دارد او نیست ولیک نام دارد
سمع و بصرش چوغیر حق نیست جز نام از او برین ورق نیست
ناسوت چو گشت محولاهوت در دانش اوست عقل مبهوت

ثم قال کلمة عیسو یة و محمدیة: أما کونها عیسو یة فإنها قول عیسی بإخبار الله عنه فی کتابه؛ و أما کونها محمدیة فلموقعها من محمد صلّی الله علیه وسلّم بالمکان الذی وقعت منه، فقام بها لیلة کاملة یرددها لم یعدل إلی غیرها حتی مطلع الفجر. «إن تعذبهم فإنهم عبادک وإن تغفر لهم فإنک أنت العزیز الحکیم».

یعنی: بعد از آن عیسی ــعلیه السّلامــ کلمه [ای][۱۲۳] گفت که نسبت کرده می شود بدو و به محمد ــصلوات الله علیهماــ که آن کلمه «و إن تعذبهم فإنهم عبادک[۱۲۴]» است، الآیة.

اما نسبت او به کلمۀ عیسو یه به اخبار حق ــسبحانه و تعالیــ است در کتاب خود از او. اما نسبت او به محمد ــعلیه السّلامــ آنست که ذوقِ این کلمه بحسبِ موافقت حالِ رسول را ــصلّی الله علیه و سلّمــ چنان در ربود که از اوّل شب تا طلوعِ فجر قیام لیل را بدین آیت گذرانید، به آیت دیگر عدول نکرد. چنانکه در مصابیح از ابوذر غفاری مروی است.

و «هم» ضمیر الغائب کما أن «هو» ضمیر الغائب. کما قال «هم الذّین کفروا» بضمیر الغائب، فکان الغیب ستراً لهم عما یراد بالمشهود الحاضر. فقال «إن تعذبهم» بضمیر الغائب.

چون در آیۀ کریمۀ «وان تغفرلهم[۱۲۵]» لفظ «غفر» است، و غفر ستر است و ضمیر غایب نیز دلالت می کند بر وی، ز یرا که غایب از حس مستور است، شیخ فرمود که لفظ «هم» در «إن تعذبهم[۱۲۶]» و «إن تغفرلهم[۱۲۷]» ضمیر غایب است چنانکه «هو» در «قل هو الله احد[۱۲۸]» و در «هو الذی فی السّماء اله و فی الأرض اله» و در

---

(۱۲۲) س ۵ ی ۱۱۷.
(۱۲۳) پا: «کلمه ای» نبود.
(۱۲۴) س ۵ ی ۱۱۸.
(۱۲۵) س ۵ ی ۱۱۸.
(۱۲۶ و ۱۲۷) س ۵ ی ۱۱۸.
(۱۲۸) س ۱۱۲ ی ۱.
(۱۲۹) س ۴۳ ی ۸۴.

«وهوالذی لا اله إلاّ هو[۱۳۰]» و امثال این ضمیر غایب است.

پس غیبی که دلالت می کند بر ضمیر «لهم» و «هم»، ستر و حجاب باشد ایشان را از مشهود حاضر، که عبارت است [۲۲۲ــپ] از حق، کما قال: «هم الّذین کفروا[۱۳۱]»؛ لاجرم به ضمیر «هم» آورد، و وصف کرد به «کفر» که آن ستر است.

یعنی ایشان بواسطه غیبت خویش غافل اند و ستر کرده‌اند مشهود حاضر را که حق است، ظاهر گشته به نفس رحمانیش در مراتب ارواح مجرّده به صور نوریه، و در عالم مثال و حس به صور حسیّه.

و چند کَرَت نیز ذکر کرده شد که اعیان هنوز استشمام رایحهٔ وجود نکرده است، و هر چه در وجود است تعیّنات است و صور طاریه بر وجود و مثال و عکس او؛ از آنکه اعیان مشاهده کرده نمی‌شود مگر در مرآت وجود، و وجود حق است پس مشهود باشد نه غیر او، اما غایب از او، محروم از مشاهده مشهود حاضر است. آری؛ شعر:

دوست نزدیکتر از من به من است　　　اینت مشکل که من از وی دورم

٭

نزدیکتری از رگ جانم به من ای دوست　　　هر چند که دورم زتو از روی مسافت

بیت:

یار آمده در خلوت و من مستورم　　　او درنظر، اما من از او مهجورم
مشکلتر از این کرافتدَ واقعه‌ای　　　کو حاضر و مشهود من از وی دورم

وهوعین الحجاب الذی هم فیه عن الحق.

یعنی: این ستر عین حجابی است که ایشان را از حق محجوب ساخته است با این غیب که ضمیر غایب بر آن دلالت می کند عین حجاب داشت که ایشان از حق[۱۳۲] بدان محجوب‌اند؛ چه غیب از آن روی که غیب است جز یکی بیش نیست، و آن غیب حق است که کاملان عباد بدو مستتراند در اوان فنا از صفات خویش. و این غیبی است که حاصل می شود از تقرّب به نوافل، کما قال العارف:

تسترت عن دهری بظل جناحه　　　فعینی یری دهری و لیس یرانی

---

(۱۳۰) س ۵۹ ی ۲۲. قرآن کریم: هو الله الذی...

(۱۳۱) س ۴۸ ی ۲۵.

(۱۳۲) قا: که ایشان را از حق.

فلو تسأل الأیام مااسمی مادرت — و أیـن مـکانی مادر ین مکانی
گم شدن درگم شدن دین منست — نیستی در هستی آیین من است
گـم شدم چون ذره اندر آفتاب — یا چو بوی گل که باشددرگلاب
قـطره‌ای را موج در یا در ربود — لیس غیر الله شیء فی الـوجـود

فذکّرهم اللّٰه قبل حضور هم حتی إذا حضروا تکون الخمیرة قد تحکمت فی العجین فصیرته مثلها.

یعنی: تذکیر و تنبیه کرد حق ــ سبحانه و تعالی ــ به قول «وان تغفرلهم[۱۳۳]»، و به ضمیری که در «هم» است بر آنکه ایشان در ستری انداز استار الهی در این حیات [۲۲۳ــر] دنیا، پیش از حضور ایشان بین یدی الحق روز قیامت کبری، و پیش از انبعاث خلایق از قبور ابدان و حجب جُثت که در او مستور و بدو محجوب اند.

و این قبور معنویه است و قبور صوریه صورت آن قبور است تا چون حضور حق در یابند و به سبحات انوار جمالش در وی فانی شوند، و قیامت ایشان قایم گردد، و به عین حق آنچه را پیش از این بر آن بودند مشاهده کنند خمیره آنچه در طینت اعیان[۱۳۴] ایشان بود از استعداد کمال و قابلیت وصول به فِنای فَناء در حضرت ذوالجلال متحکم شده باشد در عجین ابدان و طینت استعدادات ایشان.

پس ایشان را مثل نفس خویش گرداند أعنی ایصال کند به کمالی که از ایشان مراد است که آن مقام فنای مذکور است و ستر مطلوب منبه علیه بدین قول که:

«فإنهم عبادک» فأفرد الخطاب للتوحید الذی کانوا علیه. ولاذلة أعظم من ذلة العبید.

اعاده کرد «فإنهم عبادک[۱۳۵]» را، تا ذکر کند آنچه در وی است از اسرار. و از جملهٔ آن افراد است به «کاف»، که دلالت می کند بر توحیدی که ایشان بر آن بودند، اگر چه نمی دانستند از برای آنکه عابد هر معبودی عبادت او نمی کند مگر از برای آنکه اله اوست و شفیع عند الله، کما قال «ما نعبدهم إلا لیقربونا الی الله زلفی[۱۳۶]». و در حقیقت عبادت نمی کند مگر آنچه را از حق در آن صورت ظاهر است، کما قال تعالی: «وقضی ربّک ألا تعبدوا إلا إیاه[۱۳۷]». بیت:

---

(۱۳۳) س ۵ ی ۱۱۸.
(۱۳٤) پا: «ایشان قایم گردد... اعیان» نبود.
(۱۳۵) س ۵ ی ۱۱۸.
(۱۳٦) س ۳۹ ی ۳.
(۱۳۷) س ۱۷ ی ۲۳.

میل خلق جمله عالم تا ابد گرشناسندت و گر نی سوی تست
چون ترا چون دوست نتوان داشتن دوستی دیگران بر بوی تست

غیرت او اقتضای آن کرد که هیچ[۱۳۸] احدی غیر او را دوست ندارد؛ لاجرم همهٔ اشیاء را آیینهٔ جلوه جمال ساخت تا به هر چه روی آرند، و هر چه را دوست دارند، او را دوست داشته باشند، و اگر چه ندانند.

و بعضی که از این تنبیه و رمز برخوردار شوند، و از خواب غفلت بیدار گردند، در هر آیینه طلب دیدار کنند، و از بوی هر گلی یاد گلزار کنند، و از سر شوق به لسان ذوق در مخاطبهٔ دوست گویند. بیت:

الا ای کعبهٔ دولت مرا خاکِ سرِ کویت
ندارد جان من قبله بجز محراب ابرویت
اگر در روی مهرویی به مهرِ دل نظر کردم
نکردم جز بدان وجهی که هست آیینهٔ رویت
زعشقِ روی گل بلبل نکردی ناله و غلغل
اگر اندر نهادِ گل ندیدی نگهتِ بویت
دلم وقت گل و سنبل هوادار صبازان شد
که تا یابد از او هر دم نسیمِ سنبلِ مویت
بصورت گه گه ار رویی بسوی غَیْرُت آوردم
زغیرت رخ متاب از من که دارم روی دل سویت

و اطلاق عبادت دلالت می کند بر ذلّت بندگی کننده، و هیچ ذلّتی اعظم از ذلّت عبید نیست.

لأنهم لا تصرف لهم فی أنفسهم. فهم بحكم مایریده بهم سیدهم ولاشریک له فیهم فإنه قال «عبادک» فأفرد. والمراد بالعذاب إذ لاإلهم ولا أذل منهم لكونهم عباداً. فذواتهم تقتضی أنهم أذلاء، فلا تذلهم فإنک لا تذلهم بأدون مماهم فيه من كونهم عبیداً. «وإن تغفرلهم» أی تسترهم عن إيقاع العذاب الذی یستحقونه بمخالفتهم أی تجعل لهم غفراً یسترهم عن ذلک و یمنعهم منه.

از آنکه عبید را تصرّف نیست در انفس خویش، بلکه محکوم حکم وارادهٔ سید

(۱۳۸) قا: کرد هیچ.

خویش‌اند، و بواسطه افراد در خطاب «عبادک[۱۳۹]» محقّق عبادات ایشان همه حق راست بی شریک.

و مراد از عذاب اذلال است، و از ایشان ذلیل‌تر نیست از آنکه عباداند، و ذوات ایشان اقتضا می کند که ایشان اذلاءاند؛ لاجرم ایشان را به عذاب ذلیل مگردان که ایشان خود به غایت ذلّت موسوم‌اند «وان تغفرلهم[۱۴۰]». و اگر ایشان را سترکنی از ایقاع عذابی که مستحق آن گشته‌اند به سبب مخالفت؛ یعنی اگر پوشش رحمت برایشان مبذول داری و منع از عذاب کنی؛

«فإنک أنت العزیز» أی المنیع الحمی.

یعنی: تو عزیزی و منیع الحمی، هر چه در کنف حمایت تست، منع می کنی از آنکه سلطان قهر بر وی مسلط گردد. بر این تقدیر[۱۴۱] «منیع» به معنی مانع باشد و «حمی» ممنوع بود.

و می شاید که «منیع» به معنی ممنوع باشد. یعنی ممنوع است حمای تو از آن که غیری را در وی وجود باشد.

و حمای او عبارت است از احدیت ذاتش که جمیع اشیاء در وی فانی و متلاشی است؛ یا حمای او عین عبد باشد که از تصرّف غیرش نگاه می دارد.

وهذا الاسم إذا أعطاه الحق لمن أعطاه من عباده تسمی الحق بالمعز، والمعطی له هذا الاسم بالعزیز. فیکون منیع الحمی عمایرید به المنتقم والمعذب من الانتقام و العذاب.

و این اسم را خدای از بندگان خود به هر که اعطاءدهد، و آن بنده را عزیز گرداند، حق را [۲۲۴ــر] «معز» خوانند، و آن بنده را عزیز گویند؛ از برای آنکه مظهر عزّت است. پس حق مانع حمای خود باشد که آن عین عبد است و عزیز کردهٔ حق از انتقام و عذاب منتقم و معذب.

وجاء بالفصل و العماد أیضاً تأکیداً للبیان ولتکون الآیة علی مساق واحد فی قوله «إنک أنت علام الغیوب» وقوله «کنت أنت الرقیب علیهم». فجاء أیضاً «إنک أنت العزیز الحکیم». فکان سؤالاً من النبی علیه السّلام والحاحاً منه علی ربه فی

---

(۱۳۹) س ۵ ی ۱۱۸.

(۱۴۰) س ۵ ی ۱۱۸.

(۱۴۱) قا: بر تقدیر.

المسألة ليلته الکاملة إلى طلوع الفجر يرددها طلباً للاجابة. فلوسمع الاجابة فی أول سؤال ماکرّر. فکان الحق يعرض عليه فصول ما استوجبوا به العذاب.

یعنی: ایراد فصل و عماد در آنکه «أنت العزیز الحکیم[١٤٢]» از برای آنست که با آنکه «أنت علاّم الغیوب[١٤٣]» و «کنت أنت الرقیب[١٤٤]» از روی مساق موافق باشد، و افادهٔ تأکید بیان نیز کند.

و سؤال نبی ــ علیه السَّلام ــ و الحاح او در مسألت از اوّل شب تا طلوع فجر از جهت تأخر اجابت بود که اگر در اوّل سؤال اجابت شدی تکرار نکردی.

پس گوئیا حق عرض می کرد بر رسول، فصول آنچه بدان مستوجب عذاب بودند. و این عرض بطریق کشف اعیان عباد بود در حالت قراءت.

عرضاً مفصلاً فيقول له فی عرْض عرْض و عين عين «إن تعذبهم فإنهم عبادک و إن تغفرلهم فإنک أنت العزيز الحکيم».

یعنی: گوئیا که حق کل واحد[١٤٥] و احد را از اعیان عباد و ذنوب مفصلاً عرض می کرد، و رسول ــ علیه السَّلام ــ در عرض هر فصلی، فصلی ودرعرض حال هرعینی، عینی در مخاطبه حق می گفت: «إن تعذبهم فإنهم عبادک[١٤٦]». یعنی

خطاپوشا، خداوندا، إلها عطا پاشا کریما، پادشاها

اگر عذاب کنی، بندگان تو اند و اگر مغفرت کنی، تو عزیز و حکیمی.

فلورأى فی ذلک العرض ما يوجب تقديم الحق و ايثار جنابه لدعا عليهم لالهم.

پس اگر رسول علیه السَّلام[١٤٧] در این عرض دیدی که حق را ارادهٔ عفو و مغفرت نیست بلکه اراده قهر و انتقام دارد، هرآینه بجای طلب مغفرت، عقوبت ایشان خواستی؛ چه انبیاء تابع ارادت حق اند و به شفاعت امم جز به اذن او قیام نمی نمایند.

فما عرض عليه إلا ما استحقوا به ما تعطيه هذه الآية من التسليم لله و التعريض لعفوه.

پس معلوم شد که حق ــ سبحانه و تعالی ــ عرض نکرد بر حبیب خویش در اعیان ایشان، مگر موجبات عطارا از روی تسلیمی که **[٢٢٤ــ پ]** مستفاد است از آیت.

---

(١٤٢) س ٥ ی ١١٨.
(١٤٣) س ٥ ی ١١٦.
(١٤٤) س ٥ ی ١١٧.
(١٤٥) قا: وحد.
(١٤٦) س ٥ ی ١١٨.
(١٤٧) قا: «علیه السّلام» نبود.

وقد ورد أن الحق إذا أحب صوت عبده فی دعاء إیاه أخرّ الاجابة عنه حتی یتکرر ذلک منه حباً فیه لا إعراضاً عنه، ولذلک جاء بالاسم الحکیم؛ والحکیم هوالذی یضع الأشیاء مواضعها ولا یَعْدِل بها عما تقتضیه وتطلبه حقائقها بصفاتها.

و در حدیث آمده است که حق صوت بنده‌دردعااش دوست دارد[۱۴۸] اجابت را تأخیر کند تا آن بنده در تکرار دعا و تضرّع و زاری در حضرت کبر یاء بیفزاید. و این تأخیر از برای محبّت است نه از برای اعراض، و لهذا ذکر اسم حکیم کرد.

حکیم آنست که وضع اشیاء در مواضعش کند، و از مقتضیات حقایق اشیاء تجاوز ننماید؛ لاجرم تأخیر اجابت رسول نیز در شفاعت امّت از کمال محبّت بود.

فالحکیم العلیم بالترتیب. فکان صلّی اللّه علیه وسلّم بترداد هذه الآیة علی علم عظیم من اللّه تعالی. فمن تلافهکذا یتلو، والا فالسکوت أولی به.

پس حکیم دانا، علیم است به حسن تربیت، و رسول ــصلّی اللّه علیه وسلّمــ بترداد و تکرار این آیت کریمه بر علمی[۱۴۹] عظیم بود از حضرت حق. پس هر که تلاوت کتاب و مطابقت فصل الخطاب کند، باید که تفکّر در این آیات و تدبّر در مطلعات فرو نگذارد والاّ سکوت اولی باشد.

و إذا وفق اللّه عبداً إلی النطق بأمر مافما و فقه اللّه إلیه إلا وقد أراد إجابته فیه و قضاء حاجته، فلا یستبطیء أحدما یتضمنه ما وفق له، و لیثابر مثابرة رسول اللّه صلّی اللّه علیه وسلّم.

یعنی: هرگاه که حق تعالی بنده را توفیق نطق به امری ارزانی دارد، و سعادت طلب روزی کند آن توفیق بدرقهٔ طریق اجابت و قضای حاجتش خواهد بود باید که هیچ احدی دیر نشمارد اجابت را که در ضمن دعا است و بر دعا و طلب مواظبت نماید، چون مواظبت رسول ــعلیه السّلامــ

علی هذه الآیة فی جمیع أحواله.

بر این آیت شریفه که تمامی شب را بدان گذرانید، و ترک مثابرت و مواظبت نکند در جمیع احوال،

حتی یسمع بأذنه أوبسَمْعِهِ.

تابشنود به گوش خود یا به سمع خویش که اوّل جسمانی است و دوم

(۱٤۸) قا: «دارد» نبود.

(۱٤۹) پا: کریمه علمی.

روحانی.

کیف شئت أوکیف أسمعک اللّه الاجابة.

پس ای داعی بشنوی هر چگونه که تو خواهی، یا هر چگونه که حق خواهد که اسماع کند اجابت را.

فإن جازاک بسؤال اللسان أسمعک بأذنک، وإن جازاک بالمعنی أسمعک بسمعک.

یعنی: **[۲۲۵ــر]** اگر مجازات کند حق به سؤال تو که عملی است از اعمال جوارحت، اجابت لبیک را از طریق گوش بشنواند، و اگر مجازات به عمل قلبی کند، جواب لبیک عبدی را از راه سمع قلبی بشنواند و ادراک مطلوب را روزی کند اگر وقت نیل مطلوب شده باشد، والا تأخیر کند تا وقت مقدّر؛ ولیکن اجابت به قول[۱۵۰] لبیک از وقت دعا متأخر نمی‌شود، چنانکه در فص شیثی گدشت. و هوأعلم بحقائق الأمور.

---

(۱۵۰) پا: مقبول.

[۱۶]

فص حکمة رحمانية فی کلمة سليمانية

مراد از حکمت رحمانیه بیان اسرار رحمتین صفاتیتین ناشیتین است از رحمتین ذاتیتین که اشارت بدان اسرار کرده شد در قول حق ــ عزّ اسمه ــ که «إنه من سلیمان و إنه بسم اللّه الرَّحمن الرَّحیم[1]».

و چون اسم رحمن رحیمیه[2] عام الحکم و شامل الرحمة بود مرجمیع موجودات را به رحمت وجودیهٔ عامه و رحمت رحیمیهٔ خاصه؛ و سلیمان ــ علیه السَّلام ــ عام الحکم بود در جن و انس، و نافذ الأمر در اعیان عناصر؛ ولهذا در ارض هر جا که خواستی؛ آرامگاه ساختی، و جن از برای او در آب غواصی کردندی، با وجود آنکه مخلوق از آتش اند. و ریح نیز مسخر بحت و حمال تخت او بودی. و در جمیع آنچه متولد از عناصر است، تصرّف کردی، والسنهٔ جمادات و منطق حیوانات دانستی؛ لاجرم مناسب چنان بود که حکمت رحمان را در کلمهٔ سلیمان ذکر کند.

«إنه» يعنى الكتاب «من سليمان؛ و إنه» أى مضمون الكتاب «بسم اللّه الرحمن الرحيم». فأخذ بعض الناس فى تقديم اسم سليمان على اسم اللّه تعالى و لم يكن كذلک. و تكلموا فى ذلک بما لاينبغى ممالا يليق بمعرفة سليمان عليه السَّلام بربه. و كيف يليق ماقالوه و بلقيس تقول فيه «ألقى إلىَّ كتاب كريم» أى يكرم عليها. و إنما حملهم على ذلک ربما تمزيق كسرى كتاب رسول اللّه صلَّى اللّه عليه وسلَّم؛ وما مزقه حتى قرأه كله و عرف مضمونه. فكذلک كانت تفعل بلقيس لولم توفق لما وفقت له. فلم يكن يحمى الكتابَ عن الاحراق لحرمة صاحبه تقديم اسمه [عليه السَّلام] على اسم اللّه عزَّ وجلَّ ولا تأخيره[3].

بعضی اصحاب تفسیر گفته اند که سلیمان ــ علیه السَّلام ــ تقدیم اسم خویش بر اسم حق ــ سبحانه و تعالی ــ از برای آن در کتاب خویش اختیار کرد تا بلقیس به

---

(۱) س ۲۷ ی ۳۰.

(۲) پا: «رحیمیه» نبود.

(۳) قا: تأخیره + عنه.

تمزیق کتاب و غیره طریق اخلال به حرمت مسلوک ندارد، بلکه وظیفهٔ اجلال بجای آورد. چنانچه[۴] کسری تمزیق کتاب رسول ــعلیه السَّلامــ [۲۲۵ــپ] کرد.

و شیخ بر آن رفته که سلیمان ــعلیه السَّلامــ در نامه تقدیم نام خود بر اسم باری ــعزَّ اسمهــ نکرده است، اما وهم تقدیم از آن ناشی شده که بلقیس با حواشی و ارکان دولت خویش حکایت کرد که کتاب کریمی به من القاء کرده شد، و آن کتاب از جانب سلیمان است، و مضمون او «بسم اللّه الرّحمن الرّحیم * ألاّ تعلوا علی و أتونی مسلمین[۵]».

و آنچه از مفسّران منقول است، مناسب مناصب پیغامبری که عالم باللّه و جلالت مراتبش باشد، و عارف به وجوب تعظیم اسم الهی بود، نیست.

و بلقیس چون موفق بود کتاب را بعد از خواندن مکرم داشت و نزد خود معظم انگاشت. و اگر سعادت این توفیق در نیافتی و به تمزیق کتاب شتافتی، تقدیم اسم سلیمان مانع نیامدی و تأخیرش نیزموثرنبودی[۶]، بلکه بعد از قراءت تمام کتاب، فهم مضمون خطاب کردی[۷] آنچه قاید قضاء و سایق قدر او را برآن داشتی.

فأتی سلیمان بالرحمتین: رحمة الامتنان و رحمة الوجوب اللتان هماالرّحمن الرّحیم. فامتن بالرحمن و أوجب بالرحیم. وهذا الوجوب من الامتنان. فدخل الرحیم فی الرحمن دخول تضمن.

بباید دانست که رحمت صفتی است از صفات الهیه، و آن یک حقیقت است، اما به این اعتبار که مقتضی او گاهی اسماء ذات است و گاهی اسماء صفات، منقسم می‌شود به ذاتیه وصفاتیه؛ و هر یکی از این دو قسم عامه است و خاصه. و به اعتبارات دیگر متفرّع می‌شود تا به صدر رحمت مرتقی گردد، کما اشار الیها رسول اللّه ــصلّی اللّه علیه وسلّمــ بقوله: «إن للّه مائة رحمة أعطی واحدة منها لاهل الدّنیا[۸] و أدخر تسعة و تسعین الی الآخرة یرحم بها عباده»

پس رحمت عامه و خاصه که ذاتیه باشند، آنست که در «بسمله» به اسم رحمان و رحیم مذکور گشت، و رحمت رحمانیه عامه است از برای شمول ذات جمیع اشیاء را علماً و عیناً. و رحمت رحیمیه خاصه، از آنکه تفصیل این رحمت عامه است

(۴) پا: چنانکه.
(۵) س ۲۷ ی ۳۰ــ۳۱.
(۶) پا: نیامدی.
(۷) پا: نکردی.
(۸) پا: الدنیا + کلها.

که این تفصیل موجب است مرتعیّن هر یک را از اعیان به استعداد خاصی، که مستفاد است از فیض اقدس.

وصفاتیه آنست که در «فاتحه» به اسم رحمان و رحیم مذکور شد.

و رحمت اولی از این دو عامة الحکم است از برای ترتّبش بر رحمت عامهٔ ذاتیه که عبارت است از افاضهٔ وجود عام علمی.

و ثانیه تخصیص اوست بحسب استعداد اصلی بر هر عینی از اعیان. و این دو رحمت صفاتیه [۲۲٦ــ ر] نتیجهٔ رحمتین ذاتیتین عامه و خاصه‌اند.

چون این معنی محقق شد، بدانکه سلیمان ــ علیه السّلام ــ به اتیان رحمتین قیام نمود: یکی رحمت امتنان که بحسب عنایت ازلیه حاصل می گردد از ذات.

و تسمیهٔ این رحمت به امتنان برای آنست که در مقابلهٔ عملی از اعمال عبید نیست، بلکه منّتی است سابقه از حق در حقِ عبد.

و دیگر رحمت وجوب که در مقابلهٔ عمل است. واصلِ این وجوب قول اوست، عم إحسانه و عزّ شأنه، که می فرماید: «کتب ربّکم علی نفسه الرحمة[۹]». یعنی: ایجاب کرد حق ــ سبحانه و تعالی ــ رحمت بندگان را بر نفس خویش؛ لاجرم منّت نهاد به رحمان که عام الحکم است بر جمیع موجودات به تعیین اعیانِ ایشان در علم، و ایجاد ایشان در عین، کما قال: «و رحمتی وسعت کلّ شیء[۱۰]». وقال تعالی: «ربّنا وَسِعت کلّ شیء رحمة و علماً[۱۱]». یعنی احاطهٔ همهٔ اشیاء کردی به وجود وعلم؛ چه رحمت عامه عین وجود عام است مرجمیع اشیاء را که معبّر است به نور در آیت کریمهٔ «اللّه نور السّماوات والارض[۱۲]»؛ چه بدو ظاهر می شود هرشیيء از ظلمت عدمش.

وایجاب کرد به رحیم مخصص بر نفس خویش که ایصال کند هر یکی را از اعیان، به آنچه اقتضا می کند آن را استعدادش.

و چون این ایجاب نیز منّت است بر عباد، شیخ فرمود: این وجوب نیز از امتنان است. یعنی از رحمت امتنانیه است؛ چه معدوم را یارای آن نیست که ایجاب چیزی کند بر حق، در آنچه حق ایجاد او می کند، یا اقتدار می دهد بنده را به مباشرت طاعات و عبادات. پس رحمت رحیمیه داخل باشد در رحمت رحمانیه، چون دخول

---

(۹) س ٦ ی ۵٤.

(۱۰) س ۷ ی ۱۵۵.

(۱۱) س ٤۰ ی ۷.

(۱۲) س ۲٤ ی ۳۵.

خاص تحت العام.

فإنه کتب علی نفسه الرحمة سبحانه لیکون ذلک العبد بما ذکره الحق من الأعمال التی یأتی بهاهذا العبد، حقاً علی اللّه تعالی أوجبه له علی نفسه یستحق بها هذه الرحمةـ أعنی رحمة الوجوب.

تعلیل «وهذا الوجوب من الامتنان» است. و «ذلک» اشارت است به وجوب رحمت علی نفسه. و «حقاً» خبر «لیکون».

یعنی: ایجاب کردن حق رحمت را بر نفس خویش برای بندگان از عین امتنان است، از برای آنکه فرض کرد بر نفس خویش رحمت را تا این ایجاب و فرض حقی باشد بر خدای ـ سبحانه و تعالی ـ از آن بنده در مقابله اعمالی که حق او را بدان تکلیف کرده است از برای **[۲۲۶ـپ]** مجازات آن بنده، و از برای عوض از اعمالش.

و این بر سبیل امتنان است از آنکه بنده را طاعت سیّدش واجب است و امتثال اوامرش لازم؛ لاجرم در مقابلهٔ اعمالش چیزی دادن عینِ رحمت و محضِ امتنان باشد.

پس ایجاب کرد حق ـ سبحانه و تعالی ـ این وجوب را از برای بنده بر نفس خویش، تا مستحق شود بنده بدان اعمال، رحمتی را که حق بر نفس خویش ایجاب کرده است از روی امتنان.

ومن کان من العبید بهذه المثابة فإنه یعلم من هو العامل منه.

یعنی: هر که از بندگان درآن مثابه باشد که از برای او حق برنفس خویش ایجاب رحمت کرده باشد، هر آینه دل او به نور حق منوّر باشد و به مقام محبوبی حق مظفر، کماقال تعالی: «فسأکتبها للذین یتقون[13]». لاجرم حق ـ سبحانه و تعالی ـ سمع و بصرِ چنین بنده باشد چنانکه حدیث قدسی بدان ناطق است.

پس این بنده بیقین داند که عامل حقیقی در نفس او حق است که به حکم «وهو معکم[14]» با اوست؛ چه عامل در حقیقت حق است و بنده او را بمنزلهٔ آلت، آری؛ بیت:

گیرنده به هر دستی، پوینده به هر پایی   با چشم و زبان ما، بیناتو و گویا تو

---

(۱۳) س ۷ ی ۱۵۵.

(۱٤) س ۵۷ ی ٤.

والعمل مقسَّم على ثمانية أعضاء من الانسان.

و عمل منقسم است بر هشت عضو که: دو د ست است و دو پای و سمع و بصر و جَبْهَه، زیرا که به دو دست توضیء و تطهر بجای می آورد، و به دو پای قیام در صلاة وسعی در حج بتقدیم می رساند، و به سمع کلام حق تعالی و کلام رسول را ــعلیه السَّلامــ استماع می نماید، و به بصر مشاهدهٔ آیات جلال و مطالعه غایات جمال او را دست می دهد، و به زبان به وظایف حمد و ثنا و قراءت کلام حق ــسبحانه و تعالیــ مواظبت می تواند کرد، و به جَبْهَه مبادرت به سجده می تواند نمود.

وقد أخبر الحق أنه تعالى هويّة كل عضو منها، فلم يكن العامل غير الحق، و الصورة للعبد، و الهوية مدرجة فيه أى فى اسمه لاغير.

یعنی: اخبار کرد حق ــسبحانه و تعالیــ که او عین هر عضو است، کما قال: «كنت سمعه الذى يسمع به و بصره الذى يبصر به و يده التى يبطش بها و رجله التى يمشى بها».

و شبهه نیست که عامل بحسب ظاهر شخص است و اعضای او، و حق عین اعضا و قوای او. پس عامل غیر حق نباشد، اما این قدر [۲۲۷ــر] هست که صورت، صورت عبداست و هویت حق مندرج در وی.

و چون جمیع موجودات اسماء اللّه اند داخله در تحت اسم ظاهر؛ لاجرم عبد نیز اسمی باشد از اسماء اللّه؛ ولهذا شیخ ضمیر «فیه» را تفسیر به اسم حق کرد تا که اندراج حق در غیرش لازم نیاید، و از توهّم حلول دور باشد.

لأنه تعالى عين ماظهر. وسمى خلقاً وبه كان الاسم الظاهر والآخر للعبد، وبكونه لم يكن ثم كان.

این تعلیل آن قول است که گفت: «الهوية مندرجة فى العبد أى فى اسمه لاغير»؛ زیرا که حق تعالی عین آن چیز است که ظاهر شده است و مسمّی گشته به اسم خلقی، چنانکه گذشت که همه صور موجودات طاری است بر نفس رحمانی، و آن وجود است، و وجود حق است. پس حق است که ظاهر است بدین صور و مسمّی است به خلق، و بواسطهٔ ظهورش در صور موجودات اسم ظاهر حاصل شد. و به اینکه عبد ــأعنی خلقــ بعد از نابودن به بُود آمد، اسم آخر پیدا گشت، و آخریتش بحسب ظهور است درعین حسیّه، اگر چه اوّل اسماء است از روی حقیقت علمیه و مرتبهٔ روحیه اش؛ پس اسم آخر بعینه اسم اوّل است و ظاهر بعینه باطن.

و بتوقف ظهوره علیه و صدور العمل منه کان الاسم الباطن و الأول.

یعنی: به سبب توقف وجود عبد و ظهورش بر حق، و به سبب صدور عمل ــ حقیقةً از حق ــ او باطن عبد است اگر چه ظاهراً از عبد می نماید اسم باطن و اوّل حاصل شد.

فإذا رأیت الخلق رأیت الأول و الآخر و الظاهر و الباطن. و هذه معرفة لایغیب عنها سلیمان، بل هی من الملک الذی لاینبغی لأحد من بعده، یعنی الظهور به فی عالم الشهادة.

یعنی: مثل این معرفت از سلیمان ــ علیه السّلام ــ فوت نمی شود؛ چه او از مرسلین است به کافهٔ خلایق، و از خلفاءِ متصرّفین در رعیت به جمیع طرایق.

و هر آینه دانسته‌ای که خلیفه را چاره نیست از تحقق به اسماءِ الهیه و معرفتش، تا تصرف در عالم تواند کرد، بلکه این معرفت از جملهٔ ملکی است که اظهار آن در عالم شهادت در عموم احوال، غیرِ سلیمان را نمی شاید؛ زیرا که ملک و سلطنت دولتِ ظاهره است، و این حاصل نمی شود مگر به روحش، که آن دولت باطنه است. [۲۲۷ــپ] و روح دولت ظاهره معرفت باللّه است و اسمائی که او واسطهٔ تصرف در اکوان اوست[15]. پس معرفت روح دولت است چنانکه ولایت روح و باطن نبوت است.

و شیخ «لاینبغی لاحد[16]» را چنین تفسیر کرد که هیچ احدی را ظهور بدین ملک در عالم شهادت نمی شاید، نه آنکه هیچ احدی را این ملک نداده باشند؛ زیرا که اقطاب و کمّل پیش از سلیمان و بعد از او متحقق‌اند بدین مقام، اما ظهور بدان نمی کنند.

فقد أوتی محمد صلّی اللّه علیه وسلّم ما أوتیه سلیمان، و ماظهر به: فمکّنه اللّه تعالی تمکین قهر من العفریت الذی جاءه باللیل لیفتک به فهمّ بأخذه و ربطه بساریة من سواری المسجد حتی یصبح فتلعب به ولدان المدینة، فذکر دعوة سلیمان علیه السّلام فرده اللّه خاسئاً. فلم یظهر علیه السّلام بما أقدر علیه و ظهر بذلک سلیمان.

و بحقیقت چنان است که محمد [را] ــ علیه السّلام ــ داده شد آنچه سلیمان

---

(۱۵) پا: اکوان است.

(۱۶) س ۳۸ ی ۳۵.

[را] داده شده بود، اما اظهار نکرد چنانکه ابوهریره ــرضی الله عنی ــ روایت می کند از رسول ــصلّی الله علیه وسلّم ــ که: دوشینه عفریتی می خواست که قطع صلاة من کند، حق ــسبحانه و تعالی ــ مرا اقتدار اخذ او روزی کرد، گرفتم و می خواستم که بر ستونی از ستونهای مسجد او را بَرْبَنْدَم تا ولدان مدینه و همهٔ شما در او نظر کنید. پس به یاد آوردم دعوت برادر خود سلیمان را، که گفته بود: «رب اغفرلی وهب لی ملکاً لاینبغی لأحد من بعدی[۱۷]». و او را از نیل ظفر بر مراد نومید و حسرت زده گذاشتم . پس رسول ــعلیه السّلام ــ قادرشداماهمچون سلیمان طریق ظهور برآن مسلوک نداشت.

ثم قوله «مُلْكاً» فلم يعم، فعلمنا أنه يريد ملكاًما. ورأيناه قد شورك فى كل جزء من الملك الذى أعطاه الله، فعلمنا أنه ما اختص إلا بالمجموع من ذلک، و بحديث العفريت، أنه ما اختص إلا بالظهور. وقد يختص بالمجموع والظهور.

بعد از آن سلیمان ــعلیه السّلام ــ ملک را نکره ذکر کرد در مقام اثبات که مفید عموم نیست؛ لاجرم دانستیم که او ملکی می خواهد خاص از املاک متعلقه به علم.

و مشاهده کردیم که در هر جزوی از ملک که خدا او را عطا داده است[۱۸]، دیگری را مشارکت نیست. پس دریافتیم که اختصاص سلیمان به مجموع آنست که عطا داده شده است.

و به حدیث عفریت دانستیم که او را اختصاص نیست مگر بظهور؛ لاجرم محقّق گشت اختصاص او به مجموع اجزاء ملک و ظهور به تصرّف [۲۲۸ــر] در ملک موهوب.

ولولم يقل صلّى الله عليه وسلّم فى حديث العفريت «فأمكننى الله منه» لقلنا إنه لماهمَّ بأخذه ذكّره الله دعوة سليمان ليعلم أنه لايقدره الله على أخذه. فرده الله خاسئاً. فلما قال فأمكننى الله منه علمنا أن الله تعالى قد وهبه التصرف فيه. ثم إن الله ذكّره فتذكر دعوة سليمان فتأدب معه، فعلمنا من هذا أن الذى لاينبغى لأحد من الخلق بعد سليمان الظهور بذلک فى العموم.

و اگر رسول ــ صلّی الله علیه وسلّم ــ در حدیث عفریت نگفتی که خدای

(۱۷) س ۳۸ ی ۳۵.

(۱۸) قا: شده+ است.

مرا قادر گردانید بر اخذ او؛ می گفتیم چون رسول ــ علیه السّلام ــ قصد اخذ او کرد، حق ــ سبحانه و تعالی ــ دعوت سلیمان را به خاطر او انداخت تا داند که عطای اقدار بر اخذ عفریت نخواهد بود.

پس خدای عفریت را خاطی و خاسر کرد[19]، اما چون رسول علیه السّلام ــ خبر داد که حق ــ سبحانه و تعالی ــ مرا بر اخذ آن عفریت قادر گردانید، در یافتم که موهبت تصرّف از حق در یافت، بعد از آن به تذکیر حق تذکر دعوت سلیمان کرده، طریق تأدب مرعی داشت.

پس دانستیم که آنچه خلق را بعد از سلیمان نمی یابد، ظهور است بدین ملک موهوب در میان عموم خلایق.

ولیس غرضنا من هذه المسألة إلا الکلام و التنبیه علی الرحمتین اللتین ذکر هما سلیمان فی الاسمین اللذین تفسیر هما بلسان العرب الرَّحمن الرَّحیم.

یعنی: غرض ما از ایراد این مسأله به غیر تنبیه نیست بر دو نوع رحمت که سلیمان ــ علیه السّلام ــ آن را در اسمین ذکر کرد که، آن دو اسم به لسان عرب «رحمن» و «رحیم» است.

و در این کلام تنبیه است بر آنکه اسماءِ لفظیه، اسماءِ الهیه اند که عبارت است از حقایق الهیه، و اعیانش که مظاهر اوست.

فقید رحمة الوجوب و أطلق رحمة الامتنان فی قوله تعالی «و رحمتی وسعت کلّ شیء» حتی الأسماء الالهیة، أعنی حقائق النسب.

پس تقیید کرد رحمت وجوب را، چنانکه گفت: «بالمؤمنین رؤف رحیم[20]» و نیز فرمود: «فسأکتبها للذین یتقون»[21]. و اطلاق کرد رحمت امتنان را، چنانکه گفت: «و رحمتی وسعت کلّ شیء»[22]. یعنی رحمت امتنانی من احاطه کرد رحمت وجوب هر چیز را، حتی اسماءِ الهیه را که حقایق نسب است.

و اسماءِ الهیه را به حقایق نسب از آن جهت تفسیر کرد که اسماء دلالت بر ذات الهیه می کند با خصوصیاتی که تابع اوست و به این خصوصیات اسماء متکثّر می گردد؛ چه ذات من حیث هی واحده است که به هیچ[23] نوع در وی اعتبار تکثّر را

(۱۹) قا، پا: خاسر رو کرد.
(۲۰) س ۹ ی ۱۲۸.
(۲۱ و ۲۲) س ۷ ی ۱۵۵.
(۲۳) پا: که هیچ.

مجال نیست، و ذات داخل **[۲۲۸ــپ]** نمی گردد در حکم رحمت، که محکوم به مرحومیّت تواند بود مگر به سبب خصوصیات که آن نسب است.

فامتن علیها بنا. فنحن نتیجة رحمة الامتنان بالأسماء الالهیة و النسب الربانیة.

پس حق ــسبحانه و تعالی‌ــ منّت نهاد بر اسماء به وجود ما؛ چه ما مظاهر احکام و مجاری اقدار و مرائی انوار اسمائیم. بیت:

چون مظهر اسماء الهی مائیم　　سرمایهٔ فیض پادشاهی مائیم
چون گشت کمالاتِ حق ازما پیدا　　پس آینهٔ جمالِ شاهی مائیم

پس نتیجه رحمت امتنانیه ایم که لازم شد وجود ما از او اوّلاً در علم و ثانیاً در عین. و می باید که از کنایت «بنا» و «نحن» تنها کمّل اراده شود، زیرا که کاملان اگر مظاهر کلیّات اسماء اند، غیر کمّل مظاهر جزئیات تألیه اند.

پس «بنا» و «نحن» از لسان همهٔ عالم است، خواه شریف باشد و خواه حقیر؛ چه هر یکی را ربّی است خاص که آن اسم[۲۴] است حاکم بر وی، و حق راحم جمیع است نه بعضی دون بعضی.

ثم أوجبها علی نفسه بظهورنا لنا و أعلمنا أنه هویتنا لنعلم أنه ما أوجبها علی نفسه إلا لنفسه. فما خرجت الرحمة عنه. فعلی من امتن و ما ثمّ إلا هو؟

بعد از آن ایجاب کرد رحمت را بر نفس خویش، تا ما را اختصاص دهد به رحمت رحیمیه که موجب کمال است و واسطهٔ معرفت ما انفس خویش را، و رابطهٔ ظهور حقایق ما برما. و ما را اعلام کرد که او هویت ماست تادانیم که ایجاب نکرد رحمت را بر نفس خویش، مگر از برای نفس خود؛ لاجرم خارج نشد رحمت از او، و تجاوز نکرد به دیگری. پس امتنان بر کیست چون اینجا غیر او نیست؟ بیت:

مردرا در دیده اینجا غیر نیست　　زانکه اینجا کعبه نی و دیر نیست
هر که در دریای وحدت گم نشد　　گر همه آدم بود مردم نشد
کی دهد هرگز کمال جانت دست　　تانگردی پاک نیست ازهر[۲۵] چه هست
تا تو با خویشی، عدد بینی همه　　چون شوی فانی، احدبینی همه

این از لسان غلبهٔ حکمِ احدیت است و از مقامِ اضمحلال رسومِ اثنینیت. بیت:

---

(۲۴) قا: مسمی.

(۲۵) قا: «هر» نبود.

تا تو باشی نیک و بد آنجا بود چون تو گم گشتی، همه زیبا بود.

إلا أنه لابد من حکم لسان التفصیل لما ظهر من تفاضل الخلق فی العلوم، حتی یقال إن هذا أعلم من هذا مع أحدیة العین.

ولیکن چاره نیست از حکم **[۲۲۹ـر]** لسان تفصیل؛ چه کثرت واقع است و رفع او غیر ممکن، و تفاضل خلق در علوم ظاهر، حتی می گویند: این از او اعلم است با وجودِ احدیت عین.

و این تفاضل از تفاوت اعیان است و استعدادات او بحسب قوّت و ضعف و ظهور و خفا و قرب و بعد از اعتدال حقیقیِ روحانی و جسمانی، با وجود آنکه ذات ظاهره بدین صور یکی است و کثرت در وی منتفی.

و معناه معنی نقص تعلق الارادة عن تعلق العلم؛ فهذه مفاضلة فی الصفات الالهیة، و کمال تعلق الارادة و فضلها و زیادتها علی تعلق القدرة. وکذلک السمع و البصر الالهی. وجمیع الأسماء الالهیة علی درجات فی تفاضل بعضها علی بعض. کذلک تفاضل ماظهر فی الخلق من أن یقال هذا أعلم من هذا مع أحدیة العین.

یعنی: معنی تفاضل بعضی خلق بر بعضی چون معنی تفاضل بعضی صفات و اسماء است بر بعضی، و نقص بعضی از بعضی[26] بحسب احاطه و تعلّق؛ چه علیم متعلّق می شود به معلومات.

و شک نیست که ذات الهیه و جمیع اسماء و صفاتش و جمیع ممتنعات و ممکنات و جواهر و اعراضش داخل اند درحیطۂ علیم.

و مرید متعلق نمی‌شود مگر به ممکنات در ایجاد یا در ایجاد و اعدام، اگر ارادت به معنی مشیّت باشد.

و قادر نیز متعلّق نمی گردد مگر به ممکنات از برای ایجادش یا اعدامش. و این وقتی است که گوئیم جعل به اعیان متعلّق نیست.

و اگر به جعل اعیان قایل شویم، قدرت به اعیان نیز متعلّق باشد، و کذلک الارادة.

پس صحیح گشت که علیم اکبر است از روی احاطه، وأرفع در درجه، از

---

(۲۶) پا: «و نقص... بعضی» نبود.

سایر اسماء. و تفاضل[۲۷] ارادت بر قدرت از حیثیت سابقیّت اوست[۲۸] بر قدرت، و شرط حصول تعلق او بودن ظاهر است، و زیادت تعلّق ارادت بر تعلق قدرت غیر معلوم؛ چه هر چه ارادت بدو متعلّق می شود، قدرت نیز بدان متعلّق می گردد.

و کما أن کل اسم إلهی إذا قدمته سمیته بجمیع الأسماء و نعتّه بها، کذلک فیما یظهر من الخلق فیه أهلیة کل ما فوضل به. فکل جزء من العالم مجموع العالم، أی هو قابل للحقائق متفرقات العالم کله؛ فلا یقدح قولنا إن زیداً دون عمرو فی العلم أن تکون هویة الحق عین زید و عمرو، وتکون فی عمرو أکمل و أعلم منه فی زید، کما تفاضلت الأسماء الالهیة و لیست غیر الحق.

یعنی: چنانکه هر یک از اسماءِ کلیّهٔ الهیه هرگاه که تقدیم **[۲۲۹ــپ]** کرده شود، مسمّی گردد به جمیع اسماء تالیه‌اش، و منعوت شود به کل توابعش، کما فی قوله تعالی «والله هو السمیع العلیم[۲۹] * انه هو التواب الرّحیم[۳۰]».

پس این اسماءِ متفاضله با وجود آنکه هویت حق با هر یکی از اسماء متحقق است خواه اسم کلیّ متبوع باشد یا اسم جزئی تابع. و چون هویت مندرج باشد در هر یکی از اسماء، هر یک از اسماء مجمع جمیع اسماء بود.

و همچنین مظاهر خلقیه، اگر چه بعضی افضل از بعضی دیگر است، اما در هر مفضول اهلیّت هر فاضل هست از برای اندراج هویت الهیه در وی. پس او بحسب این اندراج مجمع جمیع اسماء است، و خصایص هویت نیز مندرج است در وی؛ لاجرم او را اهلیّت جمیع کمالات باشد. پس در هر جزوی از عالم، مجموع آنچه در عالم است، مندرج تواند بود؛ زیرا که قابل حقایق متفرقات عالم است، أعنی قابل ظهور معانی و خواصی است که در عالم متفرقه است.

پس قادح نیست که زید را فروتر از عمرو گوئیم در علم؛ اگر چه هویت حق عین زید و عمرو باشد، و در عمرو اکمل باشد، و به نسبت باز ید اعلم باشد، چنانکه تفاضل در میان اسماءِ الهیه است با وجود آنکه اسماء غیر حق نیست. اگر محبوبی را با جامهٔ دیبا به نسبت با پلاسی که ملابس اوست، زیباتر خوانند، یا جمال او را در سجنجلی مُجلّی[۳۱] به نسبت با مرآتی دیگر با کمال‌تر دانند، کثرت دیباچهٔ صفاتش

(۲۷) قا: تفاصیل.
(۲۸) قا: سابقین او.
(۲۹) س ۲ ی ۳۷.
(۳۰) س ۵ ی ۷٦.
(۳۱) پا: «او را... مجلی» نبود.

قادح وحدت ذاتش نتواند بود. بیت:

آن سرخ قبائی که چو مه پار برآمد — امسال در این خرقه زنگار[۳۲] برآمد
آن یار همانست اگر خرقه[۳۳] بدل شد — آنک جامه بدل کرد دگر بار برآمد

سبحان من لایقدح کثرة مظاهر کمالا ته فی جمال وحدة ذاته. بیت:

در هر آیینه نقش دیگرگون — می نماید جمال او هر دم
گه درآید به کسوت حوّا — گه برآید به صورت آدم
زین تجلی نگشته نقص پذیر — وحدت ذات او نه بیش و نه کم

فهو تعالی من حیث هو عالم أعم فی التعلق من حیث ماهو مرید و قادر، وهو هولیس غیره. فلا تعلمه هنایا ولی و تجهله هنا، وتثبته هنا وتنفیه هنا.

پس حق ــ سبحانه و تعالی ــ از این روی که عالم است اعم است در تعلّق، از آن روی که مرید و قادر است. و او ــ سبحانه ــ عین عالم و مرید و قادر است، و غیر هیچ کدام نیست.

پس ای **[۲۳۰ـ ر]** ولیِ من چنان مباش که حق را در مظهری دانی[۳۴] و اثبات کنی، و در مظهری نشناسی و به نفی آن مبادرت نمایی؛ بلکه مشاهد حق باش در کلِّ مظاهر، تا ایمان بدو آورده باشی در کلِّ مقامات، و عالم باللّه باشی در همهٔ حالات، و در ملابس مختلفهٔ کسوت و دیبا شناسای آن محبوب زیباباشی، و گویی؛ بیت:

چو نور چشم حسینی چگونه نشناسد — به هر لباسی که ای نازنین برون آیی

تا از کلّ مظاهر بر تو متجلّی شود و رحمت ارزانی دارد و تجلی به صفات خویش روزی کند و به مغفرت اختصاص دهدو به السنهٔ همهٔ مظاهر ترا حمد و ثنا گوید، تا ولیِ حمید باشی نه شیطان مرید.

إلا إن أثبتَّه بالوجه الذی أثبت نفسه، و نفیته عن کذا بالوجه الذی نفی نفسه کالآیة الجامعة للنفی و الاثبات فی حقه حین قال «لیس کمثله شیء» فنفی؛ «وهو السمیع البصیر» فأثبت بصفة تعم کل سامع بصیر من حیوان.

یعنی: مگر که اثبات کنی حق را، چنانکه اثبات کرد نفس خود را؛ و نفی کنی از او، چنانکه نفی کرد از نفس خود[۳۵]. لاجرم در این حال مثبت و نافی هم حق باشد نه تو. بیت:

---

(۳۲) پا: زنار.
(۳۳) پا: جامه.
(۳٤) قا: «دانی» نبود.
(۳۵) قا: «خود» نبود.

پس سخن گویی زبان آنِ تونه   هم بمانی زنده جان آنِ تونه
گرندانی کین کدامی[٣٦] منبع است   قصهٔ بی یبصر و بی یسمع است

و اگر خواهی که در این معنی صاحب نظر باشی، و از اسرار کیفیّت نفی و اثبات با خبر شوی، در این آیت جامعه نظر کن که می فرماید: «لیس کمثله شیء وهو السَّمیع البصیر[٣٧]». پس در اینجا نفی کرد، و در «هو السَّمیع البصیر» اثبات کرد خود را به صفتی که شامل هر سامع و بصیر است از حیوان. آری؛ بیت:

چون جمله جهان زهستی اوست   سمع و بصر تونیست جز دوست

امید چنان است که چون بدین بصر بینا شوی، به زبان عرفان از سرِ ایقان بدین رباعی گویان[٣٨] شوی که؛ رباعی:

تا در طلب حال مخیل بودم   پنداشتم آخرم خود اوّل بودم
گفتم که مگر عاشق ومعشوق دُواَنْد   این هر دو یکی بود من احول بودم

و ما ثمّ إلاحیوان إلا أنه بطن فی الدنیا عن إدراک بعض الناس، و ظهر فی الآخرة لکل الناس، فإنها الدار الحیوان، وکذلک الدنیا إلا أن حیاتها مستورة عن بعض العباد لیظهر الاختصاص و المفاضلة بین عباد الله بمایدر کونه من حقائق العالم. [٢٣٠ـپ]

بدانکه سریان هویتِ الهیه در همهٔ موجودات ایجاب کرد سریانِ صفات الهیه را در جمیع کائنات از حیات و علم و قدرت و سمع و بصر، و غیر این صفات از کلّی و جزوی؛ ولیکن ظاهر شد سریانِ حق به کلّ صفات در بعضی مظاهرِ موجودات، چون کمّل و اقطاب. و در بعضی چنان ظاهر نشد. پس محجوب آن صفات را در بعضی معدوم پنداشت و بعضی را حیوان خواند و بعضی را جماد نام نهاد.

پس شیخ ـقدّس الله سرّهـ تنبیه کرد که اینجا غیر حیوان نیست و حیات همه را بالفعل حاصل است، اما حالیا حیات جمادات از نظر بعضی، که به جمود قریحه و خمود نار طبیعیه موسوم اند، مستور است. چنانکه حضرت مولوی ـقدّس الله سرّهـ در مخاطبهٔ ایشان می فرماید؛ بیت:

چون شما سوی جمادی می روید   محرم جان جمادان کی شوید

(٣٦) پا: کدامین.
(٣٧) س ٤٢ ی ٩.
(٣٨) پا: گویا.

از جـمادی در جـهانِ جان رَوِید غـلـغـل اجـزای عـالـم بشـنـوید

و چون آخرت دار حیوان است، حیات همه موجودات در آنجا کامل و ناقص را معلوم شود، چنانکه شهادت جوارح را بر افعال بنده همه بشنوند.

اما کاملان را در مشاهده حیاتِ دنیا حاجت نیست به انتقال بسوی دار آخرت، چنانکه امیرالمؤمنین ــ کرّم اللّه وجهه ــ می فرماید که: «با رسول ــ صلّی اللّه علیه وسلّم ــ در سفری همراه بودیم، هیچ حجری و شجری مستقبل نشد مگر که از او سلام به رسول ــ علیه السَّلام ــ می شنودیم». لاجرم به ادراک حقایق و لوازم و صفاتش اختصاص و مفاضله بین عباداللّه بظهور پیوست.

فمن عم إدراکه کان الحق فیه أظهر فی الحکم ممن لیس له ذلک العموم.

پس هر که موسوم بود به عموم، ادراک حق در وی از روی حکم اظهر باشد از آن کس که محروم[٣٩] است از این عموم در ادراک؛ از آنکه ظهور به علم قدری است الهی، و اختصاصی است به کمال تجلیّات پادشاهی.

خـاتـم مـلـک سـلـیـمـان اسـت عـلـم جـمـلـه عالم چون تن، و جان است علم

فلا تُحجب بالتفاضل و تقول لایصح کلام من یقول إن الخلق هویة الحق بعد ما أریتک التفاضل فی الأسماء الالهیة التی لا تشک أنت أنها هی الحق و مدلولها المسمی بها ولیس إلا اللّه [تعالی].

پس محجوب مباش، و حالانکه تو می گویی: صحیح نیست قول آن کس که می گوید: ماهیت عین هویت حق است؛ و گمان می بری که ماهیت خلق مغایر است [٢٣١ــر] هویت حق را؛ زیرا که هویت او ــ سبحانه ــ متحد است و هویت خلق متکثّر. و تفاضل در ایشان واقع، و مناسب چنان بود که محجوب نمی گشتی و این گمان به خاطر نمی گذرانیدی؛ چه ما بیان کردیم که اسماءِ[٤٠] الهیه متفاضل‌اند، و بعضی از روی حیطت اتمّ از بعضی، و تکثّر در ایشان متحقّق با وجود احدیت عین حق، و مدلول و مسمّای این اسماء غیر اللّه واحدِ اَحَدنی. بیت:

مَرْد می باید که باشد شه شناس تـا شـنـاسد شاه را در هر لباس

ثم إنه کیف یقدّم سلیمان اسمه علی اسم اللّٰه کما زعموا و هو من جملة من أوجدته الرحمة.

---

(٣٩) قا: آن کس محروم.

(٤٠) قا: کردیم اسماء.

شیخ ــقدّس سرّهــ چون فارغ شد از تقریر مفاضله در میان اسماء و مظاهرش، رجوع کرد به مقصود از فص، و فرمود:

سلیمان ــعلیه السَّلامــ چگونه تقدیم کند اسم خود را بر اسم اللّه، چنانکه بعضی ارباب تفاسیر گمان می‌برند، و حالانکه وجود سلیمان ایجاد کردهٔ رحمت رحمانیه است، و رحمان که موجد اوست متأخّر از اسم اللّه. پس معلول و مرحوم رحمان بطریق أولی متأخرّ باشد از او.

فلابد أن يتقدم الرحمن الرحيم ليصح استناد المرحوم.

یعنی: چاره نیست که اسم اللّه و رحمان که موجد سلیمان است و رحیم که مخصص اوست به کمالات متقدّم باشد بر مرحومی که آن سلیمان است، از آنکه علّت بالذات متقدّم است بر معلولش. و سلیمان را تأخّر می‌باید تا مرحوم را استناد به راحم و موجدش تواند بود.

هذا عكس الحقائق: تقديم من يستحق التأخير و تأخير من يستحق التقديم فى الموضع الذى يستحقه.

یعنی: این قول که در حق سلیمان گفته می‌شود، عکس مقتضای علوم حقایق است، زیرا که مستحق تأخیر را، که سلیمان است، تقدیم کردن است، و مستحق تقدیم را که اللّه است و اسماء او در موضع استحقاق بی مقتضی عدول تأخیر کردن؛ و این مخالف شأن دانای حقایق است.

و من حكمة بلقيس و علو علمها كونها لم تذكر من ألقى إليها الكتاب؛ و ما عملت ذلک إلا لتعلمّ أصحابها أن لها اتصالاً إلى أمور لايعلمون طريقها، و هذا من التدبير الالهى فى الملک، لأنه إذا جُهِلَ طريق الاخبار الواصل للملک خاف أهل الدولة على أنفسهم فى تصرفاتهم، فلايتصرفون إلا فى أمر إذا وصل إلى سلطانهم عنهم يأمنون غائلة ذلک التصرف. فلو تعين لهم على يدى من تصل الأخبار إلى ملكهم لصانعوه و أعظموا له الرّشا حتى يفعلوا مايريدون ولا يصل ذلک الى ملكهم. فكان قولها «ألقى إلىّ» ولم تسم من ألقاه سياسة منها أورثت الحذر منها فى أهل مملكتها وخواص مدبّريها؛ و بهذا استحقت التقدّم عليهم. [۲۳۱ــپ]

و از جمله حکمت و معارف بلقیس و علوّ مرتبهٔ او در علم، یکی آنست که ذکر ملقی کتاب نکرد، و صیغهٔ مجهول آورد تا اصحاب و توابع خود را بیاگاهاند[۴۱] که او

---

(۴۱) قا: «بیاگاهانه» نبود.

را اتصالی هست به اسرار و معانی از عالم جبروت و ملکوت که ایشان طریق وصول بدان نمی دانند و این از تدبیر الهی است در ملک، ازآنکه چون اصحاب وخدم و خیل و حشم و اصل دولت و ارباب بَطْش و صولت موصل اخبار را به ملک ندانند، هر آینه ایمن نباشند در تصرّفات، و فراغت نیابند از مخافت تطرق آفات.

پس تصرّف نکنند مگر در امری که اگر خبرش به سمع عالی سلطان رسد از تَبِعَه و غایله آن در امان باشند.

و اگر پیش ایشان متعیّن شود که از اخبار اسرار مملکت اِخبار کنندهٔ ملک کیست؟ هر آینه به ایتاء اصناف خدمت و اعطاءِ انواع رشوت وظیفهٔ دعاگویی و رضا جویی بجای آرند، و بسدّ طریق وصول خبر به ملک، دست تصرّف در ملک گشاده دارند.

پس سلوک این طریقه سیاستی است مورث حذر، مگر غنی و فقیر و خواص ارباب تدابیر را؛ و بلقیس بدین دانش و حکمت استحقاق سلطنت و تقدم[٤٢] و ریاست بر اهل مملکت دریافت.

و أما فضل العالم من الصنف الانسانی علی العالم من الجن بأسرار التصریف و خواص الاشیاء، فمعلوم بالقدر الزمانی: فإن رجوع الطرف الی الناظر به أسرع من قیام القائم من مجلسه، لأن حرکة البصر فی الادراک إلی مایدرکه أسرع من حرکة الجسم فیما یتحرک منه، فإن الزمان الذی یتحرک فیه البصر عین الزمان الذی یتعلق بمبصره مع بعد المسافة بین الناظر و المنظور: فإن زمان فتح البصر زمان تعلقه بفلک الکواکب الثابتة، و زمان رجوع طرفه إلیه هو عین زمان عدم إدراکه. والقیام من مقام الانسان لیس کذلک: أی لیس له هذه السرعة. فکان آصف بن برخیا أتم فی العمل من الجن؛ فکان عین قول آصف بن برخیا عین الفعل فی الزمن الواحد. فرأی فی ذلک الزمان بعینه سلیمان علیه السّلام عرش بلقیس مستقراً عنده. [۲۳۲ـر]

اما فضل عالم انسی بر عالم جنی، یعنی فضل آصف بن برخیا بر آن جنی که گفت: «أنا آتیک به قبل أن تقوم من مقامک[٤٣]» به تصرّفات نفسانی است با معاونت از تأثیرات فلکی و خواصی طبایع اشیاء؛ چه رجوع طرف به ناظر اسرع است از قیام

---

(٤٢) یا: تقدیم.

(٤٣) س ۲۷ ی ۳۹.

قائم از مجلسش.

پس آصف در عمل اتمّ بود از آن جنی، از آنکه تصرّف کرد در عین عرش به اعدام و ایجاد در آن واحد. پس اعدام کرد در موضعش و ایجاد کرد نزد سلیمان، از آنکه قول کاملان مثل قول حق است چیزی را که وجود او مطلوب باشد پس چون کامل «کُنْ» گوید، همان زمان آن چیز موجود شود، لیکن به اذن حق تعالی، از آنکه حق عین جوارح و عین قوای روحانی و جسمانی ایشان شده است. و بدین نسبت آن کامل وزیر سلیمان ــ علیه السَّلام ــ بود.

جز صحبت عارفان کامل مگزین　　　جز جانب بندگان مقبل منشین
شد هیزم تیره نور از صحبت نار　　　شد زنده غذا چو گشت بازنده قرین

و سلیمان قطب وقت خود و متصرّف و خلیفه بود در عالم، و خوارق عادات از اقطاب و خلفاء کم صادر می شود، بل از وزراء و نایبان ایشان صادر می گردد، از آنکه اقطاب قائم به عبودیت تامه و متّصف به فقر کلیّ اند، پس تصرّف نمی کنند از برای خود در چیزی.

لئلا یتخیل أنه أدرکه و هو فی مکانه من غیر انتقال.

تعلیل «فرأه[44] مستقراً عنده» است تا تخیُّل کرده نشود که سلیمان ادراک عرش کرد، و عرش در مکان خود، بی‌آنکه منتقل شده باشد، بل به ارتفاع حجاب از میان، سلیمان ــ علیه السَّلام ــ بدین مشاهده اختصاص یافته بود.

ولم یکن عندنا باتحاد الزمان انتقال، و إنما کان إعدام و ایجاد من حیث لایشعر أحد بذلک إلا من عرَّفه وهو قوله تعالی «بل هم فی لبسٍ من خلق جدید».

یعنی: ممکن نیست که با وجود اتحاد زمان قول و فعل انتقال باشد؛ چه انتقال حرکت است، و حرکت [را] چاره نیست که واقع باشد در زمانی، و وقوع قول را نیز زمانی باید. پس زمان قول ممکن نیست که عین زمان انتقال باشد لاجرم متحقّق گشت که اعدام کرد در سبا عرش بلقیس را، و ایجاد کرد نزد سلیمان ــ علیه السَّلام ــ به تصرف الهی که شرف اختصاص بدان دریافته بود بحیثیتی که از آن خبردار نیست مگر آنکه حصول خلق جدید را در هرآنی می شناسد، و اکثر خلایق از این شعور بی بهره اند، کما قال تعالی: «بل هم فی لبس من خلق جدید[45]».

---

(٤٤) قا: فراه.

(٤٥) س ٥٠ ی ١٥.

دم بدم نو می شود دنیا و ما غافلیم از نوشدن اندر بقا

ولا یمضی علیهم وقت لابرون فیه ماهم راءون له.[۲۳۲ــپ]

یعنی: از آن جهت خلق جدید را در نمی‌یابند که برایشان هیچ زمانی نمی گذرد که آنچه در عالم می دیدند نبینند، و بر هر چه نظر می کنند در زمان ثانی مشاهده آن نکنند؛ از آنکه هر چه منعدم می شود، موجود می گردد مثل او در آنِ عدمش؛ لاجرم گمان می برند که آنچه در ماضی دیدند همانست که در مستقبل می آیدش، و در واقع چنین نیست.

واذا کان هذا کما ذکرناه، فکان زمان عدمه ــأعنی عدم العرشــ من مکانه عین وجوده عند سلیمان، من تجدید الخلق مع الأنفاس. ولا علم لأحد بهذا القدر، بل الانسان لایشعر به من نفسه أنه فی کل نَفسَ لایکون ثم یکون.

یعنی: چون حصول عرش نزد سلیمان بطریق اعدام و ایجاد باشد پس زمان عدم عرش از مکانش عین زمان وجود او باشد نزد سلیمان، بواسطهٔ تجدید خلق مع الانفاس، یعنی دم بدم.

و هیچ احدی این را در نمی یابد، بلکه انسان را شعور نیست از نفس خود که درهرنَفسَ منعدم می گردد و باز به وجود می آید.

در این مقام بعضی از ارباب کمال در بیان سبب تجدّد امثال گفته‌اند که آن از برای اقتضای امکان ممکن است عدم ممکن را در هر وقتی از اوقات، علی الدوام، و اقتضای تجلی دائم ذاتی وجود او را دائماً.

اما تحقیق آنست که ذات ممکن نه اقتضای وجود می کند و نه اقتضای عدم، وقتی قطع نظر کرده‌شود از چیزی که مقتضی وجود ممکن باشد یا مقتضی عدمش؛ چه اگر اقتضای عدم کردی در سلک ممتنعات داخل بودی، بلکه سبب تجدّد امثال آنست که ذات الهی از آنجا که اسماء و صفات اوست، همیشه بر اعیان عالم متجلّی است، و چنانکه بعضی ازاسماء اقتضای وجود اشیاء می کند، همچنان نیز بعضی از اسماء[۴۶] اقتضای عدم اشیاء می کند. مثل معید و ممیت و قهار و واحد و احد و خافض و رافع و امثال این. و اگر چه این اسماء را معانی دیگر هست غیر آنچه ما گفتیم، ولیکن منحصر نیست در آن معانی.

(٤٦) قا: آسمان.

پس حق ــ سبحانه و تعالى ــ گاهى تجلى مى كند اشياء را به اسمائى كه بدان ايجاد و اظهار مى كند، و اشياء را به كمالاتش ايصال مى نمايد. و گاهى تجلى مى نمايد به اسمائى كه بدان اسماء اعدام و اخفاء مى كند اشياء را.

و وقتى كه حق تعالى به حكم «كلّ يوم هو فى شأن[٤٧]» در هر روزى بل در هر آنى،در شأنى است و تحصيل حاصل محال، پس **[٢٣٣ــر]** تجلى مى كند اشياء را دائماً به اسمائى كه مقتضى ايجاد است، پس ايجاد مى كند و تجلى مى كند به اسمائى كه مقتضى اعدام است؛ لاجرم اعدام مى نمايد.

پس اشياء را در يک زمان متجلى مى شود به ايجاد و اعدام، تا همه كار به او راجع شود كه «وإليه يرجع الأمر كلّه[٤٨]». و بدين تجلى انواع قيامات كه در بعضى مقامات مذكور شده، حاصل مى گردد؛ و چون ذات او دائما مقتضى شئون اوست؛ لاجرم تجليات او دائمه است و ظهوراتش مستمره و شئونش متواليه و تعيّناتش متعاقبه.

و چون اقل جزو از زمان منقسم به دو آن است، پس در يک[٤٩] آن ايجاد حاصل مى شود و در آن ديگر اعدام. لاجرم؛

خداى جهان هر چه ابدا كند — بتجديد امثالش ابقا كند
ندارد بقائى بجز وجه او — بجز وجه او هيچ هستى مجو
چو حق بندهٔ را مظاهر شود — به ايجاد و اعدام قادر شود
نبود آصف از جن قويتر به تن — وليكن از او بود اعلم به فن
بلى هست بسيار دانندەتر — به اسرار تصريف ازجن بشر
بياورد او تخت بلقيس را — بنزد سليمان به نقل ازسبا
وليكن به اعدام و ايجاد بود — كه در عِلم تصريف استاد بود

ولا تقل «ثم» تقتضى المهلة، فليس ذلک بصحيح، و إنما «ثم» تقتضى تقدم الرتبة العلّية عند العرب فى مواضع مخصوصة كقول الشاعر:

«كهز الردينى ثم اضطَرَب»

و زمان الهز عين زمان اضطراب المهزوز بلاشک. وقد جاء بثم ولامهلة. كذلک تجديد الخلق مع الأنفاس: زمان العدم زمان وجد المثل كتجديد الأعراض فى

---

(٤٧) س ٥٥ ى ٢٩.

(٤٨) س ١١ ى ١٢٣.

(٤٩) قا: يک.

دلیل الأشاعرة.

یعنی: مگوی که در کلام تو که فرمودی: «بل الانسان لایشعر به من نفسه انه فی کلّ نَفَس لایکون ثم یکون»، لفظ «ثم» مذکور است، و «ثم» اقتضای مهلت می کند. پس عدمِ کون و کون در یک زمان نباشد، از آنکه «ثم» گاه از برای تقدّم نیز مذکور می شود، کما قال تعالی: «ثم استوی الی السّماء وهی دخان[۵۰]»، وقال: «ثم کان من الذین آمنوا[۵۱]»؛ چه مهلت نیست در میان خلق ارض و خلق سماء و در میان اطعام مسکین و از مؤمنین بودن.

و در مواضع مخصوصه «ثم» نزد عرب تقدّم رتبه علیّت اقتضا می کند، چون قول شاعر که می گوید: «کهز الردینی ثم اضطرب». و شک نیست که زمان هز عین زمان اضطراب مهزوز است. و «ثم» اگر چه اقتضای ترتیب و تراخی می کند و ترتیب مقتضی تقدم بعضی است بر آخَر، اما این تقدّم **[۲۳۳ــپ]** گاهی به زمان باشد و گاهی به رتبه و شرف و گاهی بالذات، چنانکه در علیّت و معلولیّت است.

پس «ثم» مذکور می شود و مهلت نمی باشد. پس چنانکه زمان هز عین زمان اضطراب مهزوز است، همچنین زمان عدم عین زمان وجود مثل است در تجدید خلق. و این مثل قول اشاعره است در تجدّد و تبدّل اعراض.

و مذهب شیخ که تبدّل را در جمیع جواهر و اعراض اثبات می کند نه تنها در اعراض، سابقاً گذشت.

فإن مسألة حصول عرش بلقیس من أشکال المسائل إلاعند من عرف ما ذکرناه آنفاً فی قصته.

یعنی: مسألهٔ حصول عرش بلقیس مشکلترین مسایل است مگر نزد کسی که در یافته باشد آنچه پیشتر در قصهٔ او ذکر کردیم از ایجاد و اعدام.

فلم یکن لآصف من الفضل فی ذلک إلا حصول التجدید فی مجلس سلیمان علیه السّلام.

پس آصف را در این امر فضلی به غیر حصول تجدید در مجلس سلیمان ــ علیه السّلام ــ نیست. و این حصول یا از او بود به امر او تعالی[۵۲]، یا از حق بود در صورت

---

(۵۰) س ٤۱ ی ۱۱.

(۵۱) س ۹۰ ی ۱۷.

(۵۲) قا: به امری تعالی.

قول آصف، چنانکه امثال این اعتبارات در باب احیاء مشروح گشت.

فما قطع العرش مسافة، ولازو یت له أرض ولا خرقها لمن فهم ما ذکرناه.

پس عرش مسافتی قطع نکرد[۵۳]، و طی ارض نیز نشد، و آصف به خرق ارض قیام ننمود نزد کسی که فهم مقالت ما کرده باشد.

و کان ذلک علی یدی بعض أصحاب سلیمان لیکون أعظمَ لسلیمان علیه السَّلام فی نفوس الحاضر ین من بلقیس و أصحابها.

و این امر خطیر در دست بعضی اصحاب سلیمان ــعلیه السَّلامــ بحصول پیوسته، تا صدور مثل این فعل عظیم و کمال فراست و تصرف از اصحاب سلیمان در نفوس حاضر ین از بلقیس و اصحابش واسطه اعظام سلیمان ــعلیه السَّلامــ گردد.

و سبب ذلک کون سلیمان هبه اللّه تعالی لداود من قوله تعالی «و وهبنا لداود سلیمان». و الهبة عطاء الواهب بطر یق الإنعام لابطر یق الوفاق أو الاستحقاق.

و سبب این اختصاص حاصل مرسلیمان و اصحابش را آنست که سلیمان هبة اللّه بود مرداود[۵۴] را ــعلیهما السَّلامــ کما قال تعالی: «و وهبنا لداود سلیمان[۵۵]».

و «هبة» عطای واهب است بطر یق انعام، نه بطر یق جزاء موافق مرافعال عباد را، و نه بحسب استحقاق عمل.

و مراد از استحقاق در این مقام استعداد نیست، ز یرا که جمیع فیضانات دایر **[۲۳٤ــر]** بر استعداد است.

و حاصل کلام آنست که وجود سلیمان حاصل از عنایت الهیه سابقه است در حق داود ــعلیه السَّلامــ بحسب اقتضای اعیان ثابته‌اش مر این عطا را، از برای این حق ــسبحانه و تعالیــ او را اختصاص داد به خلافت و ملک مخصوص و تصرّف در اکوان.

فهو النعمة السابغة و الحجة البالغة و الضر بة الدامغة.

یعنی: این تصرّف در مجلس سلیمان نعمتی است متممه مر نعم سابقه را در حق سلیمان با وجود [آنکه] سلیمان نعمت سابقه است در حق داود ــعلیه السَّلامــ و حجت تمام است، و خیر به شرّشکافیده است در حق اعداء از مخالفین و کفّار.

---

(۵۳) پا: قطع دست نکرد.

(۵٤) قا: هبة اللّه مرداود.

(۵۵) س ۳۸ ی ۳۰.

و أما علمه فقوله تعالی «ففهمناها سلیمان» مع نقیض الحکم، وکلا آتاه اللّه حکماً وعلماً. فکان علم داود علماً مؤتی آتاه اللّه، و علم سلیمان علم اللّه فی المسألة إذ کان الحاکم بلا واسطة. فکان سلیمان ترجمان حق فی مقعد صدق. کما أن المجتهد المصیب لحکم اللّه الذی یحکم به اللّه فی السمألة لو تولاها بنفسه أو بما یوحی به لرسوله له أجران، و المخطیء لهذا الحکم المعین له أجرمع کونه علماً و حکماً.

یعنی: اما اختصاص سلیمان به علم مفهوم او، قول حق ــ سبحانه و تعالی ــ است که می فرماید: «ففهّمناها سلیمان[56]». یعنی ما تفهیم کردیم سلیمان را[57] تا حق را در یافت، با وجود آنکه در مسأله حکم مناقض از داود ــ علیه السّلام ــ صادر نشده بود.

و هر یک را از انبیا حق ــ سبحانه و تعالی ــ حکمی و علمی داده است، و علم داود علمی بود عطائی، صادر از حضرت وهاب و معطی؛ و علم سلیمان بعینه علم حق بود در مسأله، زیرا که بحصول تجلی ذاتیِّ حق بشریّتِ سلیمان فانی گشته و حکم کرده حق در مسأله، چنانکه می داند، لیکن در صورتِ سلیمانیه، چنانکه تجلی کرد موسی را در صورت شجر؛ لاجرم حاکم حق بود و سلیمان ترجمانِ حق در مقعد صدق. بیت:

گر بدانی کین کدامی[58] منبع است   قصهٔ «بی یبصر و بی یسمع» است

پس سلیمان را دو اجر است، از آن روی که ترجمان حق است در مسأله بحسب مقام و مرتبه اش، چنانکه مجتهد مصیب در حکم ترجمان حق است، اگر چه خود نمی داند؛ لاجرم او را دو اجر است: یکی در مقابله اصابت در حکم، و یکی در مقابله بذل جهد بحسب طاقت. و مخطی را در مقابله بذل جهد یک اجرت است، با وجود آنکه فرموده او در آنچه اجتهاد بتقدیم رسانیده است، علم است بحسب شرع و حکم واجب العمل، تا[59] **[۲۳۴ــپ]** وقتی که حق صریح ظهور یابد، و آن زمانِ مهدی است [عج]. ولهذا در آن زمان مذاهب مرتفع شود و به غیر یک مذهب باقی نماند.

فأعطیت هذه الأمة المحمدیة رتبة سلیمان علیه السّلام فی الحکم، و رتبة داود علیه

(۵۶) س ۲۱ ی ۷۹.
(۵۷) قا: «را» نبود.
(۵۸) پا: کدامین.
(۵۹) قا: به تا.

السّلام. فما أفضلها من أمة.

واُمّت محمّدیه عطا داده شد رتبهٔ سلیمان را ــعلیه السّلامــ بواسطهٔ اصابت در حکم، و هم رتبهٔ داود ــعلیه السّلامــ به سبب اجتهاد و بقــدر طاقت عباد؛ اگر چه بر خلاف آنچه در علم حق است، واقع شده باشد.

ولما رأت بلقیس عرشها مع علمها ببعد المسافة و استحالة انتقاله فی تلک المدة عندها، «قالت کأنه هو»، و صدقت بما ذکرناه من تجدید الخلق بالأمثال، و هو هو، و صدق الأمر، کما أنک فی زمان التجدید عین ما أنت فی الزمن الماضی.

و چون بلقیس عرش خود را نزد خویش دید، با آنکه بُعدِ مسافت را می دانست و استحالت انتقال را در این مدت در می یافت، گفت: گوئیا که آنست، پس حکم کرد به مغایرت و مشابهت، از آنکه تشبیه جز در میان متغایرین نتواند بود، و تصدیق کرد آنچه را ذکر کردیم از تجدید خلق بتجدّد امثال. و مثل شیء اگر چه عین او نیست از روی تعیّن، اما عین اوست بحسب حقیقت، چنانکه تو در زمان تجدید عین آنی که در زمان ماضی بودی.

ثم إنه من کمال علم سلیمان التنبیه الذی ذکره فی الصرح. فقیل لها «ادخلی الصرح» و کان صرحاً أملس لا أمت فیه من زجاج. فلما رأته حسبته لجة أی ماء، «فکشفت عن ساقیها». جتی لایصیب الماء ثوبها. فنبها بذلک علی أنّ عرشها الذی رأته من هذا القبیل. و هذا غایة الانصاف. فإنه أعلمها بذلک إصابتها فی قولها «کأنه هو».

یعنی: از کمال علم سلیمان ــعلیه السّلامــ آن بود که به امر او دیوان بر سراب قصری بنا کرده بودند، و صحن قصر بر روی آب آبگینهٔ سوده تعبیه کرده که بیننده آن را آب پنداشتی، و آن آبگینه چون روی آب هموار بودی بی عِوَج [۶۰] و بَتُو.

و بلقیس را فرمان شد که در این قصر درآید؛ لاجرم زجاج را آب پنداشت و از برای محافظتِ جامه ها، دامن در چید. پس بلقیس را تنبیه کرد که حال عرش او چون حال صحن صرح است در اینکه هر یک مشابه و مماثل است آنچه را گمان برده شده است؛ چه عرش منعدم شده است، و آنچه موجد ایجاد کرده، مماثل اوست.

و اما صرح از غایت [۲۳۵ــر] لطف و صفا شبیه ماء صافی و مماثل اوست. و

---

(۶۰) پا: عوض.

این غایت انصاف است از سلیمان ـــ علیه السّلام ـــ که او را اعلام کرد که در «کأنه هو» گفتن مصیب است.

و هذا التنبیه کالتنبیه القولی بسؤاله اهکذا عرشک ولم یقل اهذا عرشک.

و این تنبیه فعلی شبیه تنبیه قولی است که در سؤال سلیمان مدرج بود که گفت: همچنین است عرش تو؛ و نگفت که: اینست عرش تو.

فقالت عند ذلک «رب إنی ظلمت نفسی و أسلمت مع سلیمان»: أی اسلام سلیمان: «للّه رب العالمین».

پس چون به کمال فراست و جمال کیاست، به وفور علم سلیمان و غایت اتصاف او واقف شد، گفت: خداوندا من بر نفس خود تا این غایت به کفر و شرک ظلم کردم. و گفت: اسلام آوردم با سلیمان. یعنی اسلام خود را در انقیاد ربّ العالمین چون اسلام سلیمان ساختم.

پس معیّت از روی زمان نیست، چنانکه در «یوم لا یخزی اللّه النّبی و الّذین آمنوا معه[61]». و شک نیست که زمان ایمان مؤمنین، مقارن زمان رسول نبود.

فما انقادت لسلیمان و إنما انقادت للّه رب العالمین، و سلیمان من العالمین. فما تقیدت فی انقیادها کمالا تتقید الرسل فی اعتقادها فی اللّه.

پس بلقیس منقاد سلیمان نشد، بلکه منقاد ربّ العالمین گشت، و لهذا «اسلمت لربّ العالمین[62]» گفت. و در انقیاد حق مقیّد به ربّی دون رب نشد بلکه به ربّ مطلق که ربّ العالمین [است] منقاد شد که سلیمان و غیر او از اهل عالم در حیطهٔ ربوبیت او داخل‌اند. چنانکه رسل متقید نمی‌شوند به ربّی دون ربی؛ چه انبیاء اولیای کامل‌اند و عارف به مراتب حق، و آگاه از ظهورات او در مظاهرش، و واقف از ربوبیت او به جمیع اسماء.

اما تقیّد ایشان به شرایع مقتضیه مر ربوبیت را به بعضِ اسماء جز به امر حق و تقیید او نیست. پس ایشان مقیّداند به آنچه ظواهر شرایع اقتضاء می کند بحسب ظواهر ایشان؛ و از آن روی که انبیاء مرسلین‌اند، اما بحسب بواطن؛ و از آن روی که اولیاءاند ایشان را تقیید [نکرد]؛ چه مشاهده حق در جمیع مقامات می کنند، و ربوبیت او را در کلّ مواطن می شناسند واز سر شوق و غایت ذوق می گویند؛ بیت:

---

(۶۱) س ٦٦ ی ۸.

(۶۲) س ۲ ی ۱۳۱.

زوخبردارم اگر بی‌خبرم از همه کس خبرت نیست که من بی‌خبر با خبرم

بخلاف فرعون فإنه قال «رب موسی و هارون» وأن کان یلحق بهذا الانقیاد البلقیسی من وجه، ولکن لا یقوی قوته فکانت أفقه من فرعون فی الانقیاد للّه تعالی. [۲۳۵ــپ]

یعنی: بخلاف فرعون که در[۶۳] ایمان تقیید کرد به ربّ موسی و هارون. و این انقیاد اگر چه ملحق می گردد به انقیاد بلقیس، از آن روی که رب موسی و هارون همان ربّ العالمین است، ولیکن به جهت نوعی تقیید که واقع است چون اطلاق بلقیس قوی نیست پس بلقیس أفقه و أعلم باشد به دقایق کلام از فرعون، در انقیاد به حق ــسبحانه و تعالی ــ.

و کان فرعون تحت حکم الوقت حیث قال «آمنت بالذی آمنت به بنو اسرائیل». فخصص، و إنما خصص لما رأی السحرة قالوا فی إیمانهم باللّه «رب موسی و هارون».

در این کلام اعتذار است از جانب فرعون بی تخصیص و تقیید. یعنی فرعون در وقت ایمان به حکم مقتضای وقت از غم و غرق و هلاک؛ و سحره نیز در ایمان آوردن به خدای تخصیص کرده، ربّ موسی و هارون گفته بودند پس فرعون نیز رب موسی و هارون گفت از برای استغنای[۶۴] نسبت ایشان، زیرا که وقت او اعطای غیر این نمی کرد.

فکان إسلام بلقیس إسلام سلیمان إذ قالت «مع سلیمان» فتَبِعَتْه.

یعنی: اسلام بلقیس مثل اسلام سلیمان بود غیر مقیّد به رب مخصوص به رب مقیّد، بل مطلق از تقیدات. و لهذا گفت: اسلام آوردم با سلیمان به حضرت اللّه که ربّ العالمین است پس اتباع سلیمان کرد در اسلام.

فما یمر بشیء من العقائد إلا مرت به معتقدة ذلک. کما نحن علی الصراط المستقیم الذی الرب علیه لکون نواصینا فی یده. ویستحیل مفارقتنا إیاه.

یعنی: مرور نمی کند سلیمان به چیزی از مراتب، و اعتقاد نمی کند عقیده‌ای در حق بحسب آنچه ادراک می کند از ذوق و شهود و علم و وجود، مگر که بدین عقد متابعت بلقیس با اوست، و اعتقادش در حق، چون اعتقاد سلیمان، مستقیم و نیکو

(۶۳) قا: فرعون در.

(۶٤) قا: استنان. پا: اسقنان؟

است؛ زیرا که سلیمان ــ علیه السّلام ــ متبوع اوست و تابع در عقاید جز بر عقیدهٔ متبوع خویش نباشد.

و این مرور و تابعیت چون متابعت ماست مررب را در قول او سبحانه که می فرماید: «وما من دابة إلاهو آخذ بناصیتها إن ربّی علی صراط مستقیم[٦٥]»، و امتناع مفارقت ما از او بواسطهٔ آنست که نواصی ما در یَدِ اوست.

فنحن معه بالتضمین، و هو معنا بالتصریح، فإنه قال «وهو معکم أینما کنتم». و نحن معه بکونه آخذاً بنواصینا. [٢٣٦ــر]

پس ما با اوئیم به تضمین و او با ما به تصریح؛ و لهذا معیّت خود را به ما به آیهٔ کریمهٔ «وهو معکم أینما کنتم[٦٦]» تصریح کرد، و در بیان معیت ما با او به اخذ نواصی ما کنایت فرمود.

و تحقیق در این مقام آنست که هر چه به سمت شهود موسوم است چون تحقّق او از وجود حق است، و اعیان ما یا در عدم باقی است یا مشــهود بتــبعیت وجود. پس حق با ما باشد ظاهراً و صریحاً، و اعیان ما با او باشد باطناً و ضمناً.

و حال همچنین است در مشی بر صراط مستقیم؛ چه بودنِ او بر این صراط صریح است، و بودنِ ما بتبعیت؛ زیرا که در وجود غیــراو نیست، و اعیان عدمیه بر این صراط در ضمن وجود او بطرق تبعیت است. و از آن روی که او آخذ نواصی ماست؛ لاجرم چون ناصیهٔ ما به دست اوست و او بر صراط مستقیم، کژنتوانیم رفتن.

فهو تعالی مع نفسه حیثما مشی بنامن صراطه. فما أحد من العالم الاعلی صراط مستقیم، وهو صراط الرب تعالی.

یعنی: چون هر چه مشهود است از حق است، پس حق تعالی با نفس خویش هر کجا باشد؛ چه هویت او جز وجود متعیّن نیست، و وجود عین حق است. پس او با نفس خود باشد نه با غیر خود. و او بر صراط مستقیم است که آن صراط رب است أعنی اسم رب؛ چه هر اسم صراطی است خاص که موصوف است به استقامت به نسبت با این اسم. و صراط اللّه مستقیمِ است مطلقاً، و جامع همهٔ طرق اوست، و ربوبیت کامله او راست، و لهذا حق ــ سبحانه و تعالی ــ می فرماید: «الحمد للّه ربّ

(٦٥) س ١١ ی ٥٦.

(٦٦) س ٥٧ ی ٤.

العالمین[۶۷]».

و کذا عَلِمَتْ بلقیس من سلیمان فقالت «للّه رب العالمین» و ما خصصت عالماً من عالم.

یعنی: بلقیس دانست که سلیمان با خدا است بتبعیت، پس تابع او شد تا مع اللّه باشد بتبعیت، و تخصیص نکرد در قول «ربّ العالمین» عالَمی را از عالَمی، تا او را در جمیع عوالم از ربوبیت نصیب باشد؛ چه اللّه تربیت همهٔ عوالم می کند و بلقیس بطریق تبعیت با اوست.

و أما التسخیر الذی اختص به سلیمان و فضل به غیره و جعله اللّه له من الملک الذی لاینبغی لأحد من بعده فهو کونه عن أمره. فقال «فسخرنا له الریح تجری بأمره». فما هو من کونه تسخیراً، فإن اللّه یقول فی حقنا کلنا من غیر تخصیص «و سخر لکم ما فی السموات و ما فی الأرض جمیعاً منه». و قد ذکر تسخیر الریاح و النجوم و غیر ذلک ولکن لاعن أمرنا بل عن أمراللّه. فما اختص سلیمان ــإن عقلتــ إلا بالأمر من غیر جمعیة و لاهمة، بل بمجرد الأمر. و إنما قلنا ذلک لأنا نعرف أن أجرام العالم تنفعل لهمم النفوس إذا أقیمت فی مقام الجمعیة. وقد عاینا ذلک فی هذا الطریق. فکان من سلیمان مجرد التلفظ بالأمر لمن أراد تسخیره من غیر همة ولا جمعیة. [۲۳۶ــپ]

اما تسخیری که سلیمان ــعلیه السّلامــ بدان اختصاص یافت و سبب فضل بر دیگران شد، و حق ــسبحانه و تعالیــ آن را ملکی ساخت که دیگری [را] که بعد از اوست بدان ننواخت، تحقّق این امور است به مجرّد امر؛ لاجرم حق ــسبحانه و تعالیــ می گوید که: ریح را مسخّر او ساختیم که به امر او جاری می گردد.

پس این اختصاص از مسخّر بودن این اشیاء نیست، ازآنکه حق ــسبحانه و تعالیــ در حق همهٔ ما بی تخصیص به یکی، خواه سلیمان و خواه غیر، می گوید که: «مسخر کردیم از برای شما آنچه را در سماوات است و همهٔ آنچه را در ارض است». و ذکر تسخیر ریاح و نجوم و غیر این کرد، ولیکن این تسخیر به امر حق است نه به امر ما.

پس اگر عقل درّاک داری، ادراک توانی کرد که اختصاص سلیمان به تسخیر اوست این اشیاء را به مجرّد امرش، بی جمعیت قلب و عزیمت همت، و بی

---

(۶۷) س ۱ ی ۲.

معاونت خواص فلکیه و بی خواص امور طبیعیه یا اسماء الهیه و غیر آن.

پس امر او به تسخیر قائم مقام امر حق باشد و موجب اختصاص و فضل غیر از این نیست.

و أعلم أیدنا اللّه و إیاک بروح منه، أن مثل هذا العطاء إذا حصل للعبد أی عبد کان فإنه لاینقصه ذلک من ملک آخرته، ولا یحسب علیه، مع کون سلیمان علیه السّلام طلبه من ربه تعالی. فیقتضی ذوق الطریق أن یکون قد عُجّل له ما ادُّخر لغیره و یحاسب به إذا أراده فی الآخرة.

بدان ای برادر که حضرت الهی به فیض فضل نامتناهی ما را و ترا به رَوح و راحت تأیید کناد که مثل این عطا هر بنده را که حاصل شود سبب نقصان ملک آخرت او نمی گردد، و در مقابل بعضی درجات که در آخرت مقدّر است محسوب نمی شود، اگر این طلب از نفس بنده باشد، فکیف که طلب نیز به امر حق بود؛ زیرا که محسوب داشته نشد به نسبت با سلیمان که در مقام طلب مبادرت بتقدیم رسانید. و ذوق طریق اقتضاءِ آن می کرد که از اخایر ذخایر عزّت و جلال و عظمت و اقبال که از برای دیگران مدخّر است برای او تعجیل کرده شد، و اگر در آخرت اراده کند بدان محاسب شود با وجود [این] به نسبت با او محاسب نگشت.

فقال اللّه له «هذا عطاؤنا» ولم یقل لک ولا لغیرک، «فامنن» أی أعط «أو أمسک بغیر حساب».

پس حق ــ سبحانه و تعالی ــ سلیمان را گفت که این عطای ماست، و تقیید نکرد و نگفت که: ترا نه غیر ترا. پس عطاده بدین عطیه که مخصوص گشته‌ای، یا امساک کن **[۲۳۷ــر]** که بدین عطا بر تو در آخرت محاسبه‌ای نیست.

فعلمنا من ذوق الطریق أن سؤاله ذلک کان عن أمر ربه. و الطلب إذا وقع عن الأمر الالهی کان الطالب له الأجر التام علی طلبه. و الباری تعالی إن شاء قضی حاجته فیما طلب منه و إن شاء أمسک، فإن العبد قد وفیّ ما أوجب اللّه علیه من امتثال أمره فیما سأل ربه فیه، فلو سأل ذلک من نفسه عن غیر أمر ربه له بذلک لحاسبه به.

پس دانستیم از ذوق طریق که سؤال سلیمان این ملک مخصوص را از امر حق بود. و طلب چون به امر الهی واقع شود طالب را اجر تمام در این طلب متحقق گردد، و باری تعالی اگر خواهد حاجت او بر آرد و مرادش در کنار نهد، و اگر خواهد امساک

کند از نیل مراد، اما نقصان را در اجر عبد راه نباشد از برای آنکه هر چه حق بر وی ایجاب کرد در طلب مراد به امتثالِ امر او قیام نمود که موجب أَجْر است. و اگر طلب از نفس عبد بودی بی امر حق، سبیل محاسبه مفتوح بودی.

و هذا سار فی جمیع ما یسأل فیه اللّه تعالی، کما قال لنبیه محمد صلّی اللّه علیه و سلّم «قل رب زدنی علماً». فامتثل أمر ربه فکان یطلب الزیادة من العلم حتی کان إذا سیق له لبن یتأوله علماً کما تأول رؤیاه لما رأی فی النوم أنه أوتی بقدح لبن فشربه و أعطی فضله عمربن الخطاب. قالوا فما أوّلته قال العلم. و کذلک لما أسری به أتاه الملک باناء فیه لبن و إناء فیه خمر فشرب اللبن فقال له المَلک أصبت الفطرة أصاب اللّه بک أمتک. فاللبن متی ظهر فهو صورة العلم، فهوالعلم تمثل فی صورة اللبن کجبریل تمثل فی صورة بشر سویّ لمریم.

و این حکم ساری است در جمیع آنچه از حق سؤال کرده می‌شود، چنانکه نبی و حبیب خود محمد را ــ علیه السّلام ــ امر کرد بر طلب زیادت علم که «قل ربّ زدنی علماً[68]».

پس امر حق را به قدم امتثال استقبال نمود، و طلب زیادتی علم می کرد، حتی اگر در خواب شیر بدو دادندی، تأویل به علم کردی، چنانکه فرمود که[69]: «مرا در خواب قدح شیر دادند، خوردم و فضل آن را به عمر دادم. گفتند به چه تأویل کردی یا رسول اللّه! گفت: به علم».

و در شب اسراء که حکم آن موقع به توقیع «أسری بعبده[70]» است گفت: ملکی دو قدح داشت[71] یکی پر شیر و یکی پر شراب، من انای شیر برگرفتم و بیاشامیدم. ملک گفت: آنچه ملایم اصل فطرت بود، دریافتی؛ خدای تعالی بواسطهٔ تو امّت **[۲۳۷ــپ]** را نیز بر طریق صواب دارد.

پس شیر هر کجا که ظاهر شد بحقیقت صورت علم است. پس او علم است متمثّل در صورت شیر، چون جبرئیل که متمثّل شد در صورت بشریّه مر مریم را.

و شیخ ــ قدّس سرّه ــ ظهور علم را در صورتِ لبنیه از آن جهت تشبیه کرد به

---

(۶۸) س ۲۰ ی ۱۱۴.

(۶۹) پا: «پس امر حق را... فرمود که» نبود.

(۷۰) س ۱۷ ی ۱.

(۷۱) قا: «داشت» نبود.

ظهور جبرئیل در صورت بشریّه، که هر یک از این دو از عالم حقایقِ مجرّده‌اند و متعالیه از صورِ حسیّه، که ظهور یافته‌اند به امر حق، تا بدین واسطه مراد اللّه که تکمیل عباد است در عین خارجیه حاصل گردد.

ولما قال علیه السّلام «الناس نیام فإذا ماتوا انتبهوا» نبّه علی أنه کل ما یراه الانسان فی حیاته الدنیا إنما هوبمنزلة الرؤیا للنائم: [خیال] فلابد من تأویله.

عطف است به «لما اسری». یعنی: حضرت رسول ـ علیه السّلام ـ بدین حدیث که «آدمیان در خواب‌اند، هرگاه که بمیرند بیدار شوند» تنبیه کرد بر آنکه حیاتِ حسیّه، حیاتِ ظلیّه است مرحیات حقیقیه‌را. و ظلّ خیال است چنانکه در فص یوسفی گذشت.

پس هر چه محسوس است از اشیاء، خیالات است و صور معانی عینیه، و اعیان حقیقیه که ظاهر شده است در این صور، از برای مناسبتی که در میان این صور و حقایق متحقّق است.

پس چاره نیست از تأویل آنچه مسموع و مبصر می‌گردد در عالم حسّی به معنیی که مراد است در حضرت الهیه[۷۲]، و این را نمی‌داند مگر طایفه‌ای که عالم باللّه‌اند، و از تجلیات و اسماء و عوالمش باخبراند، و ایشان‌اند که راسخ فی العلم‌اند. پس هر که بدین توفیق موفق گردد به اتیان حکمت، که منبع خیر کثیر است، مشرّف شود. شعر:

دنیا چو منام است و در او جمله خیال — از راحت و رنج او مشوشاد و منال
بگذار خیالات و حقایق را جوی — زیرا که حقایق نپذیرند زوال

إنما الکون خیال * وهو حق فی الحقیقة
و الذی یفهم هذا * حاز أسرار الطریقة

یعنی:

خوابست و خیال این جهان فانی — در خواب کجا حقیقت خود دانی
چون روی بسوی آن جهان گردانی — پیدا شودت حقایق پنهانی

می شاید که مراد از کون عالمِ صور باشد، و می شاید که همهٔ عالم باشد؛ از آنکه کلّ عالم ظلّ غیبِ مطلق و عالم اعیان است.

---

(۷۲) قا: الهیه + را.

و مراد از حق در «وهو حق» می شاید که مقابل باطل باشد. یعنی این قول حق است در حقیقت، و هر که فهم این معنی کند، اسرار سلوک الی اللّه را در یابد.

و می شاید که [۲۳۸ــر] مراد از لفظ «حق» حق-سبحانه و تعالی ــ باشد. و بر این تقدیر آن باشد که: کون اگر چه خیال است به اعتبار ظلیّت، لیکن عین حق است به اعتبار حقیقت، از آنکه عین وجود مطلق است که متعیّن شده است بدین صور؛ و به اسم اکوان مسمّی گشته، چنانکه ظل به اعتباری غیر شخص است و به اعتباری دیگر عین او.

و هر که فهم این معنی کند که کون به اعتباری ظلّ حق است و غیر او، و به اعتباری دیگر غیر نیست؛ عارف اسرار سلوک طریقت باشد.

فکان صلَّی اللّه علیه و سلَّم إذا قدّم له لبن قال «اللهم بارک لنا فیه و زد نامنه» لأنه کان یراه صورة العلم، وقد أمر بطلب الزیادة من العلم وإذا قدم له غیر اللبن قال اللهم بارک لنافیه و أطعمنا خیراً منه. فمن أعطاه اللّه ما أعطاه بسؤال عن أمر الهی فإن اللّه لایحاسبه به فی الدار الآخرة، و من أعطاه اللّه ما أعطاه بسؤال عن غیر أمر الهی فالأمر فیه إلی اللّه، إن شاء حاسبه و إن شاء لم یحاسبه. و أرجو من اللّه فی العلم خاصة أنه لایحاسبه به.

پس رسول ــصلَّی اللّه علیه و سلَّمــ را سنّت و عادت چنان بود که چون شیر آوردندی، برکت در وی خواستی، و زیاده هم از او طلبیدی؛ زیرا که صورت علم بود، و او مأمور به طلب زیاده در علم. و چون غیر شیر آوردندی، برکت در وی خواستی [۷۳] و بهتراز آن طلبیدی؛ لاجرم هر که را حق سبحانه عطیه‌ای دهد به سؤالی که از امر الهی باشد محاسبه بدان در آخرت نخواهد بود؛ و اگر عطیه به سؤالی داده باشد که به امر الهی نیست امر محاسبه و عدم محاسبه متعلق به مشیّت اوست. و امید می دارم که حق تعالی طالب علم در آخرت محاسبه نکند به علمی که در دنیا به طلب او داده باشد.

فإنَّ امره لنبیه علیه السَّلام یطلب الزیادة من العلم عین أمره لأمته: فإن اللّه یقول «لقد کان لکم فی رسول اللّه أسوة حسنة». و أی أسوة أعظم من هذا التأسّی لمن عقل عن اللّه [تعالی].

تعلیل عدم محاسبه است در علم. یعنی: امر کردن حق تعالی حبیب خود را به

(۷۳) پا: درخواستی.

طلب زیاده در علم، همان امر است مرامّت او را، از آنکه فرموده است که رسول را اسوهٔ حسنه و قدوهٔ شما ساخته‌ایم تا پیروی او کنید، و به اقتدای او سعادت اهتدی در یابید. و کدام امر نزد عاقل در اسوه بودن به از طلب زیادهٔ علم باشد.

ولو تبّهنا علی المقام السلیمانی علی تمامه لرأیت أمراً یهولک الاطلاع علیه فإن أکثر علماء هذه الطریقة جهلوا حالة سلیمان ومکانته ولیس الأمر کما زعموا. واللّه الموفق [۲۳۸ــپ]

یعنی: اگر بتمامی مقام سلیمانی تنبیه می کردیم، هر آینه اطلاع بر آن دشوار بودی و کمال جلال او آشنا و بیگانه را روی نمودی.

و بدرستی اکثر علمای این طریقت عظمت حالت سلیمان و جلالت قدر و مکانت او را ــ چنانکه می باید ــ در نیافته‌اند، و گمان برده‌اند که او تقدیم اسم خود بر اسم اللّه تعالی کرد، و ملک دنیا خواست و از دیگری ضنَّت نمود.

و قدر و مکانت و عظمت و جلالت او عنداللّه زیاده از آنست که در حق او گمان می برند؛ چه او مظهر اسم رحمن است که جامع اسماء است و مطلوب او ملکی است که متعلّق به دنیا نیست.

ولهذا ذکر ملک به تنکیر تعظیم کرد، و دنیا نزد حق برابر پرّ پشه‌ای نیست چنانکه در حدیث آمده است. لاجرم امر چنان نیست که در حق او گمان برده‌اند. تمنای منصب سلیمانی لایق هر کس نیست و سلوک طریق ملک خاص که او را است، به پای هوس نی. آری این سلطنت معنوی را؛

رندی باید ز شهرها تاخته — بنیاد وجود خود برانداخته
زین گرم رَوی سوخته [ای] ساخته — اندر قدمی هر دو جهان باخته

واللّه الموفق و الهادی و إلیه یرجع المبادی.

[۱۷]

فص حكمة وجودية فى كلمة داودية

مراد از حکمت وجودیه وجود عالم انسانی است نه مطلق[1] وجود؛ چه او غیر مختص است به چیزی از اشیاء، پس چگونه متصور شود اختصاصش به نبیی از انبیاء.

و چون آدم اول افراد حقیقت انسانیه بود، و در وی ظاهر نمی‌شود از جمعیت این حقیقت، مگر آنچه مقتضای تعیّن اوست ولایق به استعداد و اعتدال مزاج شخصی او؛ لاجرم ممکن نشد ظهور مقام خلافت بتمامی در وی، چنانکه رسالت نیز ظاهر نشد اوّل مگر در نوح.

پس آثار این جمعیت و احکامش در کل انبیاء بتدریج ظاهر شد تا غایتی که بتمامی در داود ظهور یافت و در فرزند او ــ سلیمان علیه السّلام ــ بکمال رسید. و از برای اشتراک هر دو در این جمعیت حق ــ سبحانه و تعالی ــ بطریق تشریک گفت: «ولقد آتینا داود و سلیمان علماً[2]».

و از ایشان حکایت کرد که: «یا ایها الناس علّمنا منطق الطّیر و اوتینا من کلّ شیء»[3].

و نیز حضرت حق فرمود: «وکلا اتینا حکماً و علماً»[4]. و ایشان در شکر این نعم گفتند: «الحمد للّه الذی فضلنا [۲۳۹ــر] علی کثیر من عباده المؤمنین»[5].

و از برای آنکه احکام خلافت بتمامی اوّلاً در داود ظاهر شد، حق ــ سبحانه و تعالی ــ تصریح به خلافتش کرد، بخلاف آدم که در مخاطبهٔ او تصریح نکرد و در مخاطبهٔ داود گفت: «یا داود انا جعلناک خلیفة فی الأرض فاحکم بین الناس بالحق[6]»؛ لاجرم مناسب شد که حکمت وجودیه ــ که مختص انسان است ــ مقترن شود به کلمهٔ داودیه. واللّه اعلم.

إعلم أنه لما كانت النبوة و الرسالة اختصاصاً إلهياً ليس فيها شيء من الاكتساب:

---

(۱) پا: است مطلق.

(۲) س ۲۷ ی ۱۵.

(۳) س ۲۷ ی ۱۶.

(٤) س ۲۱ ی ۷۹.

(۵) س ۲۷ ی ۱۵.

(٦) س ۳۸ ی ۲۶.

أعنی نبوة التشریع، کما کانت عطایاه تعالی لهم علیهم السَّلام من هذا القبیل مواهب لیست جزاء: ولا یُطْلَبُ علیها منهم جزاء. فإعطاؤه إیاهم علی طریق الانعام والافضال.

پیش از این در بعضی مواضع مشرح شده که حق ــسبحانه و تعالیــ اعطا نمی کند عالم را مگر آنچه اقتضا می کند به اعیان ثابته و استعداداتش در حال عدم وجود خارجی.

پس نبوت و رسالت که اختصاصی است الهی در حقِ برگزیدگان حضرتِ پادشاهی؛ اگر چه بحسب عنایت الهیه است، لیکن به اعیان ایشان نیز راجع است. پس اختصاص الهی بودن منافی اقتضای اعیان ایشان نیست بلکه اقتضای اعیان ایشان علت اختصاص است در فیض مقدس، چنانکه اقتضای اسماء اوّل اختصاص است در فیض اقدس.

و غرض شیخ ــقدّس اللّه سرّهــ آنست که نبوت و رسالت مکتسب نیستند به عمل و عبادت. پس این هر دو موهبت الهی است مستفاض از اسم وهاب وجواد، و جزای عمل نیستند، و حق تعالی نیز از برای اعطای نبوت و رسالت از انبیاء و رسل، که هادیان مراصد سبل اند، جزائی طلب نمی کند از عمل و شکر و ثنا.

پس مخصوص گردانیدنِ حق انبیاء را به شرفِ نبوّت و رسالت بطریقِ انعام و افضال است نه بر سبیل جزای اعمال.

و شیخ نبوّت را قید کرد به تشریع، از آنکه نبوّتِ عامه که لازم ولایت است، خارج است از این حکم، از آنکه ولایت در محبّان مکتسب است و در محبوبان غیر مکتسب. پس فی الجمله کسب را مدخلی است در انباء عام.

و معنی کسب را شیخ در «فتوحات» چنین بیان می کند که[۷]: تعلّق ارادت[۸] ممکن است به فعل دون غیره. پس اقتدار الهی در هنگام تعلّق ارادت ایجاد آن فعل می کند، و این را کسب نام می نهند.

فقال تعالی و وهبناله اسحق ویعقوب یعنی لإبراهیم الخلیل علیه السَّلام؛ وقال فی أیوب «و وهبناله أهله و مثلهم [۲۳۹ــپ] معهم»؛ وقال فی حق موسی «و وهبناله من رحمتنا أخاه هارون نبیاً» إلی مثل ذلک. فالذی تولاهم أوّلاً هوالذی تولاهم فی عموم احوالهم أو أکثرها، ولیس إلا اسمه الوهاب.

---

(۷) پا: چنین می آرد.

(۸) قا: ارادت + می کند.

پس در حق ابراهیم خلیل ــعلیه السّلامــ گفت که: او را عطا دادم اسحق و یعقوب را. و دادن اهل را به ایوب نیز به لفظ موهبت ذکر کرد. و ملحق ساختن هارون را به موسی بعد از اختصاص به نبوت، موهبت الهی خواند، تا معلوم شود که همان خداوندی که اوّلاً بی عمل سابق و کسب لاحق ایشان را برگزید و انبیاء ساخت، در آخر نیز متولی ایشان شد و معطی و کارگزار ایشان گشت در عموم احوال یا در اکثرش.

یا گوئیم: آنکه به فیض و عطا ایشان را اختصاص داد در حال افاضهٔ اعیان ثابته، تا مستعد این انعام و قابل این اکرام گشتند هم اوست که ایجاد کرد ایشان را بر مقتضای آن اعیان، تا در مخاطبهٔ او از سر ذوق و از کمال شوق در مقام سپاس و شکرْ-گزاری گویند؛ بیت:

ای که در ظاهر مظاهر آشکارا کرده‌ای　　سرّ پنهانِ هویت را هویدا کرده‌ای
اولاً از فیض اقدس قابلیّات و وجود　　داده و زفیض مقدس بذل آلا کرده‌ای
سوخته قدوسیان را جان ز حسرت بارها　　آنچه با این خاکیان از فیض یغما کرده‌ای

و آن متولی و فیاض اسم وهاب است.[۹]

وقال فی حق داود «ولقد آتینا داود منا فضلاً» فلم یقرن به جزاء یطلبه منه، ولا أخبر أنه أعطاه هذا الذی ذکره جزاء. ولما طلب الشکر علی ذلک العمل طلبه من آل داود ولم یتعرض لذکر داود لیشکره الآل علی ما أنعم به علی داود علیه السلام.

و در حق داود گفت که: او را از حضرت عندیت خویش به فضل اختصاص دادیم. و این را مقرون نساخت به طلب جزاء. و نگفت که این عطا برای عمل اوست. و چون شکر این فضل به عمل ایجاب کرد الزام بر آل داود کرد، و متعرض داود بالزام نگشت تا آل او شکر کنند بر آن انعام که داود بدان اختصاص یافته است از آنکه انعام بر نبی در حقیقت انعام است همهٔ امّت او[۱۰] [را]؛ لاجرم ایجاب شکر بر امّت کرد.

فهو فی حق داود عطاء نعمة و إفضال، وفی حق آله علی غیر ذلک لطلب المعاوضة فقال تعالی «اعملوا آل داود شکراً و قلیل من عبادی الشکور». وإن کانت الأنبیاء علیهم السّلام قد شکروا اللّٰه علی ما أنعم به علیهم و وهبهم، فلم یکن ذلک علی طلب من اللّٰه، بل تبرعوا بذلک من نفوسهم کما قام رسول اللّٰه صلّی اللّٰه علیه و سلّم حتی تورمت قدماه [۲۴۰ــر] شکراً لمّا غفر اللّٰه له ما تقدم من ذنبه

---

(۹) پا: «است» نبود.

(۱۰) پا: انعام است بر امت او.

و ما تأخر. فلما قیل له فی ذلک قال «أفلا أکون عبداً شکوراً»؟ و قال فی نوح «إنه کان عبداً شکوراً». فالشکور من عباد اللّه تعالی قلیل. فأول نعمة أنعم اللّه بها علی داود علیه السلام أن أعطاه اسماً لیس فیه حرف من حروف الا تصال.

پس فضل در حق داود عطای[11] نعمت بود و افضال، بخلاف آلش که از ایشان طلب معاوضه بود کما قال تعالی: «اعملوا آل داود شکراً[12]». و اگر چه انبیاء ــعلیهم السَّلامــ شکر انعام حق بجای آوردند اما به ایجاب و طلب نبود، بلکه بطریق تبرّع بود. چنانکه رسول ما ــعلیه الصلوة و السَّلامــ شبها از برای شکر مغفرت[13] ذنوب سابقه ولاحقه چندان بر پای ایستاده عبادت کرد که پای مبارک او متورّم شد و در این باب چون سخن گفتند، فرمود که: «أفلا أکون عبداًشکوراً[14]». و در حق نوح گفت که: او شکور است و شکور در عباد اللّه قلیل است.

پس اوّل نعمتی که حق ــسبحانه و تعالیــ او را عطا داد نامی است که در وی حرفی از حروف اتصال نیست. یعنی حرفی در وی نیست که به حرفی که بعد از او آید متصل شود. و اتصال این حروف به ماقبلش در غیر این اسم موجب بودن او از حروف اتصال نیست مطلقاً.

فقطعه عن العالم بذلک إخباراً لنا عنه بمجرّد هذا الاسم، وهی الدال و الألف و الواو.

پس حضرت الهی او را از عالم قطع کرد، و از این معنی به مجرّد اسم او ما را خبردار ساخت، والف و واو و دال را بر این دالّ[15] گردانید.

و تحقیق در این مقام آنست که چون در میان اسم و مسمّی نزد اهل حقیقت مناسبتی هست جامعه، شیخ رضی اللّه عنه اشارت کرد بر این معنی که منقطع بودن حروف اسم داود بعضیش از بعضی اشارت است از حق ــسبحانه و تعالیــ و إخبار است از او ما را که او را از عالم منقطع گردانیده است؛ چه حروف متکثّره است و کثرت عالم را است، چنانکه وحدت حق را است. پس انقطاع بعضی از بعضی موجب

---

(۱۱) قا: عطا.

(۱۲) س ۳٤ ی ۱۳.

(۱۳) پا: مغفرت + نوب.

(۱٤) س ۱۷ ی ۳. قرآن کریم: إنه کان عبدا شکورا.

(۱۵) پا: دل.

اتصال هر یکی است به نفس و حقیقتش، که او بی او بدو است. پس منقطع از عالم کثرت واصل است[۱۶] بحقیقتِ واحده خویش، که آن حق است. و لهذا گفته‌اند: «استیناس ناس موجب افلاس است». بیت: **[۲۴۰ــپ]**

کار ما از خلق شد بر ما دراز ‌‌ چند ازین مشتی گدای پر نیاز[۱۷]
تا نمیریم از خود و از خلق پاک ‌‌ کی برآید[۱۸] جان ما از حلق پاک
هر که او از خلق کلی مرده نیست ‌‌ مرد او و محرم این پرده نیست

و سمّی محمداً صلّی اللّه علیه و سلّم بحروف الاتصال و الانفصال، فوصله به و فصله عن العالم فجمع له بین الحالین فی اسمه کما جمع لداود بین الحالین من طریق المعنی، ولم یجعل ذلک فی اسمه، فکان ذلک اختصاصاً لمحمد علی داود علیهماالسّلام، أعنی التنبیه علیه باسمه. فتم له الأمر علیه السّلام من جمیع جهاته، و کذلک فی اسمه أحمد، فهذا من حکمة اللّه [تعالی].

یعنی: حق ــسبحانه و تعالیــ تسمیه کرد محمد را ــعلیه الصلوة و السّلامــ به حروف اتصال و انفصال. پس وصل کرد به حق و فصل کرد از عالم. پس هم در اسم او بدین دو حالت اشعار کرد، و این اشعار در اسم داود مفقود است اگر چه مال او بطریق استدلال مفید این حال تواند بود. و این اختصاص حق است محمد را بر داود ــعلیهما السّلامــ أعنی تنبیه کرده شد بر وی بنفس اسمش، پس تمام شد امر مر محمد را ــعلیه السّلام[۱۹]ــ از جمیع جهاتش.

و در اسم احمد نیز حال همین است. پس آنچه کرده شد از تنبیه به اسم از قطع هر دو عالم و وصل ایشان به حق،حکمتی است از حکم الهی که حاصل است در وجود آن،کس را که می‌داند که هر چه در وجود هست از حکمت الهیه خالی نیست.

ثم قال فی حق داود ــفیما أعطاه علی طریق الانعام علیهــ ترجیع الجبال معه التسبیحَ، فتسبح لتسبیحه لیکون له عملها. وکذلک الطیر.

و یکی از جملهٔ آنچه عطا داد حق ــسبحانه و تعالیــ داود را ــعلیه السّلامــ بر طریق هبة و انعام، ترجیع جبال است تسبیح او را، تا تسبیح آنها از جمله

(۱۶) قا: از عالم و کثرت و اصل است.
(۱۷) قا: بی نیاز.
(۱۸) قا: برنتابد.
(۱۹) قا: محمد علیه السّلام.

تسبیح داود معدود گردد. و حال تسبیح طیر نیز بدین منوال است.

وأعطاه القوة ونعته بها، وأعطاه الحکمة وفصل الخطاب.

یعنی: حضرت معبود از روی انعام وجود داود را قوّت داد و به جمیع این مواهب و عطایا او را بستودو در کلام مجید فرمود: «انا سخّرنا الجبال معه تسبّحن بالعشیّ و الأشراق * و الطّیر محشورةً کلّ له اوّاب[20]». و گفت: «یا جبال أوّبی معه و الطیر و ألنّاله الحدید[21]». و فرمود: «و اذکر عبدنا داود ذا الأید إنه أوّاب[22]».

و او را حکمت عطا داد به اینکه عالم گردانید به حقایق، و عارف باللّه ساخت، **[۲۴۱ــر]** و به معرفت مراتب اسماء و صفاتش بنواخت، و او را فصل الخطاب گردانید. یعنی واسطه ساخت در میان حق و عباد، کما قال تعالی: «ما کان لبشر أن یکلمه اللّه إلا وحیاً أو من وراء حجاب»[23]. پس با او تکلّم به وحی بود، و عین او حجابی بود که حق از ورای آن متجلّی می گشت بر عباد.

بدانکه چون روح داود ــعلیه السّلامــ بالکلّیة به حضرت الهیه متوجه شد به تسبیح و تحمید، منعکس گشت نور الهی که بر او فایض است بر قوی و اعضای او. پس به متابعت تسبیح روح در تسبیح آمدند به غیر آن تسبیحی که به هر یکی مخصوص است. پس همه این تسبیح به اصالت روح راست و بتبعیت غیراورا.

و چون جبال ظاهره و طیر محشوره مثال اعضا و قوای روحانیه و جسمانیه و صور ظاهره‌اند در خارج، مراین حقایق را که در عالم انسانی است و اعضاو قوی در عشی و اشراق به تسبیح پادشاه علی الاطلاق مشغول شد، پس تأثیر روحانی در روحانیت جبال و طیر باعث این تسبیح می گردد، و این تسبیح او را است بطریق اصالت، و جبال و طیر را بر سبیل تبعیت، کما قال الشاعر:

فلو قبلَ مبکاها بکیت صبابة * بسعدی شفیت النفس قبل التندم
ولکن بکت قبلی فهیّج لی البکا * بکاها فقلتُ الفضل للمتقدم

ثم المنة الکبری والمکانة الزلفی التی خصه اللّه بها التنصیص علی خلافته. ولم یفعل ذلک مع أحد من أبناء جنسه وان کان فیهم خلفاء فقال «یاداود إنا جعلناک خلیفة فی الأرض فاحکم بین الناس بالحق ولا تتبع الهوی» أی مایخطرلک فی حکمک من غیر وحی منی «فیضلک عن سبیل اللّه» أی عن الطریق الذی أوحی

---

(۲۰) س ۳۸ ی ۱۸ــ۱۹.
(۲۱) س ۳۴ ی ۱۰.
(۲۲) س ۳۸ ی ۱۷.
(۲۳) س ۴۲ ی ۵۱.

بها إلی رسلی.

بعد از آن منّت کبری و مکانت زلفی که حق ــسبحانه و تعالی ــ داود را بدان اختصاص داد تنصیص است به خلافت او که با هیچ احدی از ابنای جنسش این تشریف بحصول نپیوسته است، اگر چه در ایشان خلفا بسیاراند.

و تنصیص به خلافت از آن جهت منّت کبری و رتبه عظمی است که خلافت صورتِ مرتبهٔ الهیه است که عطا داده است آن را که بر عالم خلیفه ساخته است. و بعد و تراخی در «ثم» رتبی و مکانی است، چنانچه در «ثم کان من الذین آمنوا[۲۴]».

ثم تأدب سبحانه معه فقال «إن الذین یضلون عن سبیل اللّه [۲۴۱ــپ] لهم عذاب شدید بما نسوا یوم الحساب» ولم یقل له فإن ضللت عن سبیلی فلک عذاب شدید.

یعنی: حضرت الهی از کمال فضل نامتناهی التفات از خطاب به غیبت کرد و انتهاج منهج تأدّب مرعی داشت، و فرمود: «هر که به سمت ضلال از سبیل ذوالجلال موسوم گردد، نصیب او عذاب شدید است»، و نگفت که اگر ترا گمراهی از سبیل الهی دامن گیر شود نصیبهٔ تو عذاب شدید خواهد بود.

فإن قلت وآدم علیه السّلام قد نُصَّ علی خلافته. قلنا ما نص مثل التنصیص علی داود، و إنما قال للملائکة «إنی جاعل فی الأرض خلیفة»، ولم یقلْ إنی جاعل آدم خلیفة فی الأرض. ولو قال، لم یکن مثل قوله «جعلناک خلیفة» فی حق داود، فإن هذا محقق و ذلک لیس کذلک. و ما یدل ذکر آدم فی القصة بعد ذلک علی أنه عین ذلک الخلیفة الذی نص اللّه علیه. فاجعل بالک لإخبارات الحق عن عباده إذا أخبر.

اگر گویی بر خلافت آدم نیز حق تعالی تنصیص کرد، پس بدین تنصیص تخصیص چگونه متصور شود، گوئیم: تصریح به تنصیص در حق آدم مفقود است، زیرا نگفت که آدم را خلیفه خواهم ساخت. و اگر نیز چنین گفتی هنوز در جنب تنصیص «انا جعلناک خلیفة[۲۵]» که وقوع در وی محقّق است به سمت ابهام موسوم بودی.

و در قصهٔ آدم مذکور نیست که آن خلیفه موعود منصوصِ حق اوست. پس در تفاوت اخبارات حق از عبادش دل خود حاضر دار؛ و در نفس امر اگر چه در خلافتِ

(۲٤) س ۹۰ ی ۱۷.

(۲۵) س ۳۸ ی ۲٦.

هیچ یک خلافی نیست اما در صراحت و عدم صراحت اخبارات از فرق ذاهل مباش.

و کذلک فی حق إبراهیم الخلیل «انی جاعلک للناس إماماً» ولم یقل خلیفة، و إن کنا نعلم أن الإمامة هنا خلافة، ولکن ماهی مثلها، لأنه ما ذکرها بأخص أسمائها وهی الخلافة.

و همچنین حق ــ سبحانه و تعالی ــ در حق ابراهیم خلیل [علیه السّلام] گفت: «من ترا امام خلایق ساخته‌ام»، و نگفت که خلیفه گردانیدام. و ما اگر چه می‌دانیم که مراد از امامت اینجا خلافت است اما مذکور به اسم خاص ــ که خلافت است ــ نیست.

ثم فی داود من الاختصاص بالخلافة أن جعله خلیفة حکم، ولیس ذلک إلا عن اللّه فقال له فاحکم بین الناس بالحق، و خلافة آدم قد لا تکون من هذه المرتبة: فتکون خلافته أن یخلف من کان فیها قبل ذلک، لا أنه نائب عن اللّه فی خلقه بالحکم الالهی فیهم، و إن کان الأمر کذلک وقع، ولکن لیس کلامنا إلا فی التنصیص علیه و التصریح به. [۲۴۲ــر]

یعنی: داود را در خلافت این اختصاص هست که او را حق سبحانه خلیفه در حکم الهی ساخته است تا بطریق خلافت حکم حق بر عالمیان کند، و این خلافت جز از حق تعالی نتواند بود، از آنکه حاکم بر عباد اوست نه غیر او.

و خلافت آدم ــ علیه السّلام ــ نیز اگر چه واقع از حق تعالی است، ولیکن چون منصوص نیست که خلافت او از حق باشد شاید که متوهّمی توهّم کند که او خلیفه است از آن طایفه که در ارض پیش از او بودند از ملایکه و غیر آن.

وللّه فی الأرض خلائف عن اللّه، وهم الرسل. وأما الخلافة الیوم فعن الرسل لاعن اللّه.

یعنی: حضرت الهی را در ارض خلفایی اند از حق ظاهراً و باطناً، امّا خلفای ظاهر رسل اند ــ علیهم السّلام ــ و تابعان ایشان از علمای شرایع[۲۶] و احکام الهیه، چون ائمه مجتهدین در امّت محمدیّه، اما خلفای باطن چون کاملان اقطاب که ذکر ایشان مشروح خواهد آمد.

فإنهم ما یحکمون إلا بما شَرَعَ لهم الرسول لایخرجون عن ذلک. غیر أن هنا دقیقةً

---

(۲۶) قا، پا: علما بشرایع.

لایعلمها إلا أمثالنا، و ذلک فی أخذ ما یحکمون به مما هو شرع للرسول علیه السّلام.

پس این خلفا حکم نمی کنند مگر به آنچه در شرع رسول ثابت است، و اصلاً خروج و عدول از آن جایز نیست.

ولی اینجا دقیقه‌ای است و این دقیقه آنست که اولیای کمّل از غایت صفای بواطن و ظهور و تجلی حق بر ایشان تعلّم و اخذ بعضِ احکام از حق می کنند، چنانکه رسول از حق در می یابد یا ملک ادراک می کند.

پس اولیاء حکم می کنند بدان، و این یا به انکشاف اعیان ثابته و احکام آن باشد برایشان، یا به اخبار حق ــ سبحانه و تعالی ــ ایشان را از آن احکام، چنانکه در فص شیثی گدشت.

فالخلیفة عن الرسول ما یأخذ الحکم بالنقل عنه صلّی اللّه علیه و سلّم أو بالاجتهاد الذی أصله أیضاً منقول عنه صلّی اللّه علیه و سلّم. و فینا من یأخذه عن اللّه فیکون خلیفة عن اللّه بعین ذلک الحکم، فتکون المادة له من حیث کانت المادة لرسوله صلّی اللّه علیه و سلّم. فهو فی الظاهر متبع لعدم مخالفته فی الحکم، کعیسی إذا نزل فحکم، و کالنبی محمد صلّی اللّه علیه و سلّم، فی قوله «أولئک الذین هدی اللّه فبهدا هم اقتده». [۲٤۲ــ پ]

پس خلیفه از رسول آنست که اخذ حکم می کند به نقل از رسول ــ علیه السّلام ــ یا به اجتهادی که اصل او نیز منقول است از او ــ صلّی اللّه علیه وسلّم ــ.

و بعضی از ما اخذ حکم از باری تعالی می کند[۲۷]، اما بعینه همان حکم را رسول فرموده پس مادهٔ حکم او را از همان جای است که رسول را ــ صلّی اللّه علیه وسلّم[۲۸] ــ بود. لاجرم این آخذ از حق در ظاهر متبع است از برای عدم مخالفتش در حکم، چون عیسی ــ علیه السّلام ــ که چون نزول کند حکم بر موجب فرمودهٔ رسول ما ــ علیه السّلام ــ خواهد کرد.

و چون حضرت خواجه ــ علیه السّلام ــ که حق ــ سبحانه و تعالی ــ او را باتباع هدای سابقان از انبیاء و رسل فرمود نه باتباع ایشان، بل باتباع هدای ایشان، تا آخذ من اللّه باشد، چنانکه ایشان نیز از او اخذ کردند. پس هر که در جمیع احوال

(۲۷) پا: می کنند.

(۲۸) قا: رسول صلی اللّه علیه وسلم.

تأسی به خواجه کند و تخلّق به اخلاق او ورزد، اخذ حکم از حق تواند کرد بطریق تأسی به رسل حق ــ صلوات اللّه علیهم ــ؛ با آنکه در ظاهر متبع رسول است ــ صلّی اللّه علیه وسلّم ــ و در تحت حکم او.

و هو فی حق مایعرفه من صورة الأخذ مختصّ موافق، هو فیه بمنزلة ما قرره النبی صلّی اللّه علیه وسلّم من شرع من تقدم من الرسل بکونه قرّره فاتبعناه من حیث تقریره لامن حیث إنه شرع لغیره قبله.

یعنی: این ولی که اخذ می کند از حق عین حکمی را که رسول مقرّر داشته است مختص است به اختصاص الهی در حق آنچه می شناسد از صورت اخذ؛ یعنی مختص است در این معنی، و موافق رسول مشرع است در این حکم. و او در این اخذِ از حق و موافقت شریعت مقرّرهٔ رسول ــ علیه السّلام ــ به منزله آنست که رسول ــ صلّی اللّه علیه وسلّم ــ تقریر کرد احکام شریعت رسل متقدمه را، با آنکه اخذ احکام از حق می کرد.

پس ما اتباع کردیم آنچه را رسول ــ صلّی اللّه علیه وسلّم ــ مقرّر داشت از احکام شرایع سابقه، از آن روی که آن را مقرّر داشت و از شریعت خویش شمرد، و اخبار کرد که حکم الهی بر این نهج است نه ازآن جهت که شریعت انبیای متقدّمین است؛ چه ما مأمور نیستم به اتیان و انقیاد شریعت دیگری.

و کذلک أخذ بخلیفة عن اللّه عین ما أخذه منه الرسول. فنقول فیه بلسان الکشف خلیفة اللّه و بلسان الظاهر خلیفة رسول اللّه. ولهذا مات رسول اللّه صلّی اللّه علیه وسلّم و مانص بخلافة عنه إلی أحد. [۲۴۳ــر] ولا عیّنه لعلمه أن فی أمته من یأخذ الخلافة عن ربه فیکون خلیفة عن اللّه مع الموافقة فی الحکم المشروع. فلما علم ذلک صلّی اللّه علیه وسلّم لم یحجر الأمر.

و حالِ اخذِ خلیفه از حق عین آنچه را رسول از او اخذ کرده است، نیز همچنین است. پس این چنین ولی را به لسان کشف خلیفة اللّه می خوانیم و به لسان ظاهر خلیفهٔ رسول. و لهذا رسول ــ علیه السّلام ــ در حالت ارتحال از این مقام هیچ احدی را خلیفه و قائم مقام خویش نساخت و تعیین نکرد، ازآنکه می دانست که در امّت او کسانی هستند که اخذ خلافت از حق کنند و موافق حکم شریعت او باشند. لاجرم حجر امر نکرد به تعیین خلیفه از خود، بلکه تفویض تعیین خلیفه به حق ــ سبحانه و تعالی ــ کرد و منع نکرد که بعد از او از امّتش خلفاء اللّه باشند.

فلله خلفاء فی خلقه یأخذون من معدن الرسول و الرسل ما أخذته الرسل علیهم السّلام.

پس حضرت حق را ــسبحانه و تعالی ــ در میان خلقش خلفااند که اخذِ احکام شرایع و علوم و معارف و غیر آن از معدن رسول ما و رسل دیگر می کنند.

و مراد از «معدن» عینِ ذاتِ الهیه است و اسماءِ او، یا اعیانی که حق نیز از او اخذ می کند، چنانکه در فص عزیری و شیثی گدشت. پس این کاملان در این حکم مأخوذ از حق به دو جهت استفاضه می کنند: از جهت رسول و از جهت حق[۲۹]، و می گویند؛ شعر:

لی سکرتانِ و للنّدمانِ واحدةَ　　شیء خَصِصْتُ به من بینهم وَحدی

✲

ما در پیاله روی دلارام دیده‌ایم　　ای بی خبر زلذت شرب مدام ما

✲

و بالحدق استغنیت عن قدحی و من　　شمائلها لامن شمول نشوتی

✲

مامست و بیخود از لب میگون دلبریم　　مستی اهل دل زنبید و شراب نیست

آری؛ بیت:

این طرفه که از یک خم، هریک زمیی مستند
و ین طرفه که از یک گل در هر قدمی خاری

و یعرفون فضل المتقدم هناک لأن الرسول قابل للزیادة: و هذا الخلیفة لیس بقابل للزیادة التی لوکان الرسول قبلها.

یعنی: خلفای حق فضل رسل متقدّم را [۲۴۳ــپ] بر خویش می شناسند از آنکه رسول قابل زیاده بود، و این خلیفه چون متابع و موافق شریعت اوست قابل زیاده نیست، و اگر رسول بودی قابلیت زیادت داشتی.

فلا یعطی من العلم و الحکم فیما شرّع إلاما شرّع للرسول خاصة؛ فهو فی الظاهر متّبع غیر مخالف، بخلاف الرسل.

پس حضرت الهی عطا نمی دهد این ولی را که آخذ است از حق، چیزی را از

---

(۲۹) پا: «و مراد از معدن... حق» نبود.

علم و حکم، در آنچه او را مشروع ساخته می‌آید مگر مثل آنچه رسول او راست از شریعت. پس او در ظاهر متبع است غیر مخالف بخلاف رسل ـ علیهم السّلام ـ.

و قیصری ـ رحمة اللّه علیه ـ عدم قابلیّت زیادتی این ولی را تعلیل بدان می کند که او خلیفه است از حق بر عالم، و متحقّق به جمیع اسماءِ حق. پس در وی زیادت ممکن نیست بخلاف رسل[۳۰].

اما سیاق کلام از این معنی عاری است[۳۱] بلکه زیاده و نقصان را از آن جهت قابل نیست که در ظاهر متبع رسول است و از حکم و علوم آن رسول زیاده و نقصان مستلزم مخالفت اوست و این منافی اتباع است.

ألا تری عیسی علیه السّلام لما تخیلت الیهود أنه لایزید علی موسی، مثل ما قلناه فی الخلافة الیوم مع الرسول، آمنوا به و أقروه: فلمازاد حکماً أونسخ حکماً قد قرره موسی ـ لکون عیسی رسولاً ـ لم یحتملوا ذلک لأنه خالف اعتقادهم فیه؟ وجهلت الیهود الأمر علی ماهو علیه.

یعنی: نمی بینی که عیسی را ـ علیه السّلام ـ که چون یهود تخیّل کردند که زیاده و نقصان در حکم موسی جایز نخواهد داشت چنانکه امروز خلفاء مخالفتِ رسول روا نمی دارند، بدو ایمان آوردند.

پس چون زیاده کرد حکمی را، یا نسخ کرد چنان حکمی را که موسی آن را مقرّر داشته، و این تعبیر بر مقتضای رسالت بود، یهود طاقت نیاوردند زیرا که مخالف[۳۲] اعتقاد ایشان بود، و ندانستند امر رسالت را بر آنچه هست، و معلوم نکردند که اقتضای زیاده و نقصان می کند به حکم وقت و استعداد قومی که این رسول بدو فرستاده شده است.

فطلبت قتله، فکان من قصته ما أخبرنا اللّه فی کتابه العزیز عنه و عنهم. فلما کان رسولاً قَبِلَ الزیادة، إما بنقص حکم قد تقرّر، أو زیادة حکم. علی أن النقص زیادة حکم بلاشک.

پس یهود طلب قتل عیسی **[۲۴۴ـ ر]** کردند، چنانکه از قصهٔ ایشان حضرت کردگار مجید در فرقان حمید ما را اخبار کرد؛ لاجرم چون عیسی ـ علیه السّلام ـ

(۳۰) قا: الرسل.
(۳۱) پا: آری. قا: آبی.
(۳۲) قا: مخالفت.

رسول بود زیاده کردن را،قابل آمد به نقص حکمی مقرّر یا به زیادت آن. و نقص حکم نیز، شک نیست که زیاده کردن است در حکم سابق[۳۳]؛ چه کم کردن حکم مقرّر در شرع رفع آن حکم است و رفع حکم حکم است برفع، و این زاید است بر مقرّر.

و الخلافة الیوم لیس لما هذا المنصب وإنما تنقص أوتزید علی الشرع الذی تقرر بالاجتهاد لاعلی الشرع الذی شُوفِهَ به محمد صلّی اللّه علیه وسلّم.

و امروز خلافت را منصب زیاده و نقصان نیست، و اگر زیاده و نقصان واقع شود به نسبت با شرعی است که مقرّر گشته باشد به اجتهاد، نه به نسبت با شرعی که محمد ــ صلّی اللّه علیه و سلّم ــ بطریق مشافهه بدان مخاطب شده است و زیاده و نقصان در شرع متقرر باجتهاد، از آن جهت راه می‌یابد، که آن حکمی است از ورای حجاب.

پس چون عالم بنفس الأمر و مکشوف بالحقائق را حکم حق بی نقابِ حجاب و بی پرده احتجاب روی نماید تفسیر کند آنچه را موافق نفس امر نیست، اما در مشروع منصوص علیه اجتهاد و تفسیر را اصلاً مدخل نیست؛ چه او موافق نفس امر است.

فقد یظهر من الخلیفة ما یخالف حدیثاً ما فی الحکم فیتخیَّل أنه من الاجتهاد و لیس کذلک: و إنما هذا الامام لم یثبت عنده من جهة الکشف ذلک الخبر عن النبی صلّی اللّه علیه وسلّم؛ ولو ثبت لحکم به. وإن کان الطریق فیه العدل عن العدل فما هو معصوم من الوهم ولامن النقل علی المعنی. فمثل هذا یقع من الخلیفة الیوم، وکذلک یقع من عیسی علیه السّلام، فإنه إذا نزل یرفع کثیراً من شرع الاجتهاد المقرر فیبین برفعه صورة الحق المشروع الذی کان علیه علیه السّلام.

پس گاهی ظاهر می‌شود از خلیفه در حکم آنچه مخالف حدیثی است از احادیث. پس گمان برده می‌شود که این از قبیل اجتهاد است در منصوص؛ و در واقع چنین نیست، بلکه در پیش این امام که آخذ حکم است از حق این خبر از روی کشف از حضرت رسول ثابت نشده است که اگر ثابت شدی، هر آینه حکم بدان کردی. و اگر چه طریق در این خبر روایت عدل باشد از عدل، اما آن عدل معصوم نیست از وهم و از نقل بر طریق معنی.

پس مثل این نیز امروز از خلیفه واقع می‌شود و از عیسی ــ علیه السّلام ــ نیز این معنی بظهور خواهد پیوست؛ چه او بعد از نزول بسیاری را از آن شرع که به اجتهاد

(۳۳) قا: زیاده کردن در حکم سابق.

مقرّر است، رفع خواهد کرد، و به رفع آن بیان خواهد کرد صورت حق مشروع را که رسول ما ــ علیه السّلام ــ [۲٤٤ ــ پ] بر آن بود.

ولاسیما إذا تعارضت أحکام الأئمة فی النازلة الواحدة. فنعلم قطعاً أنه لو نزل وحی لنزل بأحد الوجوه، فذلک هو الحکم الالهی. وما عداه وإن قرره الحق فهو شرع تقریر لرفع الحرج عن هذه الأمة و اتساع الحکم فیها.

بتخصیص که احکام ائمه در نازلۀ واحده متعارض باشد پس به علم قطعی می دانیم که اگر وحی نازل شدی، جز بر یکی از این وجوه نبودی؛ لاجرم بحقیقت حکم الهی در این حادثه آنست، و غیر آن را اگر چه حق ــ سبحانه و تعالی ــ مقرّر داشته است، اما شرع تقریر است از برای رفع حرج از این امّت، و از برای اتساع حکم در وی؛ چه حضرت الهی می فرماید: «یرید اللّه بکم الیسر ولا یرید بکم العسر[۳٤]».

و خواجه ــ علیه السّلام ــ می گوید: «بعثت بالحنیفة السهلة السمحة».

پس تقریر از برای حرج تا غایتی است که حق بیان حکم خویش در آن نازله کند. و حاصل آنکه ولی آخذ من اللّه حکم منصوص رسول را رفع نمی کند، بلکه رفع می کند احکام اجتهادیه را که در وی اختلاف است، و حکم بر نهجی می کند که این امر عنداللّه بر آنست، و خلاف مرتفع می شود.

و أما قوله علیه السّلام إذا بویع الخلیفتین فاقتلوا الآخر منهما ــ هذا فی الخلافة الظاهرة التی لها السیف. و إن اتفقا فلابد من قتل أحدهما. بخلاف الخلافة المعنویة فإنه لاقتل فیها.

اما قول رسول ــ علیه السّلام ــ که چون با دو خلیفه بیعت کرده شود، دوم را باید کشت؛ این حکم در خلافت ظاهره است که شمشیر را در وی مدخل است.

و اگر هر دو در خلافت بطریق اتفاق سلوک مناهج احکام کنند، از کشتن یکی چاره نیست بخلاف خلافت معنویه که در وی قتل نیست. و این سخن جواب اعتراض مقدّر است که اگر قایلی گوید که چگونه حضرت الهی را خلفای ظاهری و باطنی تواند بود که حضرت رسالت به قتل اخیر از خلیفتین می فرماید؛ لاجرم محل حکم رسول را تعیین می کند که آن در خلافت ظاهره است نه در خلافت معنویه؛ از آنکه خلیفه در باطن قطب الاقطاب است و او غیر یکی نتواند بود[۳۵]، و باقی خلفای

---

(۳٤) س ۲ ی ۱۸۵.

(۳۵) قا: «بود» نبود.

معنو یه در تحت حکم و تصرّف او یند.

و إنما جاء القتل فی الخلافة الظاهرة و إن لم یکن لذلک الخلیفة هذا المقام، وهو خلیفة رسول اللّه صلّی اللّه علیه وسلّم إن عدل.

و حکم قتل جز در خلافت ظاهره نیامد، اگر چه خلیفه اولی را که قتل کرده نمی‌شود، این مقام خلافت [۲۴۵ـر] یا اخذ احکام از حق نیست و او خلیفهٔ رسول است اگر عدل ورزد در حکم میان خلق، و اگر عدل نکند ظاهراً خلیفه است اما خَلیفهٔ رسول نیست.

فمن حکم الأصل الذی به تخیّل وجود إلهین.

این جواب «اما» است. یعنی: اما قول رسول ـعلیه السّلامـ که فرمود: «چون با دو خلیفه بیعت کرده شود، اخیررا از ین دو بکشید»، ناشی از حکم اصل است که آن حکم وجوب واحد بودنِ اللّه است، و دوم که به وی تخیّل کرده می شود جواز وجود الهین واجب القتل است، تا دو خلیفه نباشد، چنانکه دو اله نتواند بود و تخیّل جواز الهین جز به خلیفهٔ دوم نیست؛ چه خلیفه مظهر حق است در ظاهر.

پس در بودن او دلیلی است وعلامتی بر الهین ظاهر ین. پس تخیّل کرده شود که امر در حقیقت چنین است لیکن دوم منتفی است به حکم اصل که:

«ولو کان فیها آلهة إلا اللّه لفسدنا».

پس حکم در مظهرش نیز چنین باشد.

و ان اتفقا: فنحن نعلم أنهما لو اختلفا تقدیراً لنفذ حکم أحدهما، فالنافذ الحکم هو الإله علی الحقیقة، والذی لم ینفذ حکمه لیس بإله.

یعنی: اگر الهین اتفاق نیز کنند، ما را معلوم است که بر تقدیرِ اختلاف، حکمِ یکی از این دو نافذ خواهد بود. پس هر که نافذ الحکم است علی الحقیقة اله اوست و آنکه حکم او نافذ نیست، باطل است و از حلیه الوهیت عاطل.

و من هنا نعلم أن کل حکم ینفذ الیوم فی العالم أنه حکم اللّه عز وجل، و إن خالف الحکم المقرّر فی الظاهر المسمّی شرعاً إذ لاینفذ حکم إلا للّه فی نفس الأمر، لأن الأمر الواقع فی العالم إنما هو علی حکم المشیئة الإلهیة لاعلم حکم الشرع المقرّر.

چون اله در وجود جز واحد نیست، لاجرم دانسته شد که نفوذِ احکامِ نافذه در عالم جز به حکم حق وارادت و تنفیذ او نیست، اگر چه این برخلاف شرع مقرّر واقع

شود؛ چه هر چه در عالم واقع می‌شود به حکم مشیت الهیه است نه به حکم غیر او. پس وقوع هر چه را حق می خواهد واقع می شود؛ و اگر نمی خواهد نمی شود، خواه در شرع مقرَّر باشد یا نباشد.

وإن کان تقریره من المشیئة. ولذلک نفذ تقریره خاصة.

اگر چه تقریر شرع مقرَّر نیز به مشیت الهیه است؛ چه حق ــ سبحانه و تعالی ــ خواسته است تقریر این شرع. و لهذا تقریر او بتخصیص نافذ می گردد نه عمل پیشِ کسی که بدان عمل نمی کند.

فإن المشیئة لیست لها فیه إلا التقریر لاالعمل بما جاء الشرع. [۲۴۵ــپ]

و مشیت را حکم در این شرع تقریر است و بس، نه عمل به همهٔ آن، بل بدان قدر که مشیت متعلق به عمل آن شده باشد.

فالمشیئة سلطانها عظیم، ولهذا جعلها أبوطالب عرش الذات.

و سلطان مشیّت بغایت عظیم است، ولهذا ابوطالب مکّی مشیت را عرش ذات داشت؛ چه مظهری است که به وی ظاهر می شود ذات در وجود علمی و عینی.

لأنها لذاتها تقتضی الحکم. فلایقع فی الوجود شیء ولا یرتفع خارجاً عن المشیئة، فإن الأمر الالهی إذا خولف هنا بالمسمّی معصیة، فلیس إلا الأمر بالواسطة لا الأمر التکوینی.

یعنی: از برای آنکه مشیّت لذاتها اقتضای حکم می کند، هیچ چیز در وجود واقع نمی شود و مرتفع نیز نمی گردد بی مشیت و مخالفت امر الهی به ارتکاب آنچه مسمّی است به معصیت؛ چه در امر بالواسطه صورت نبندد و می [توان] گفت [که] در امر تکوینی مستحیل است.

و توضیح این سخن آنست که امر بر دو قسم است:

یکی بواسطهٔ مظاهر، چون انبیاء و اولیاء و مجتهدین.

و دوم امر تکوینی که بی واسطه است. و در این قسم مخالفت ممکن نیست، کقوله تعالی: «إنما أمره إذا اراد شیئاً أن یقول له کن فیکون[۳۶]». و آنچه به واسطه باشد، در وی مخالفت را مجال باشد.

ولهذا بعضی ایمان آوردند به انبیاء، و بعضی به کفر،و بعضی برخاستند، و بعضی به اتیان جمیع اوامر حق متجلی گشتند، و بعضی به سمت عصیان و طغیان

---

(۳۶) س ۳۶ ی ۸۲.

موسوم شدند.

فما خالف اللّه أحدٌ قط فی جمیع ما یفعله من حیث أمر المشیئة؛ فوقعت المخالفة من حیث أمر الواسطة.

پس هیچ احدی در جمیع افعال مخالفت مشیت وارادت حق نکرده است و نتواند کرد؛ چه یکی از شأنِ الهی اینست که «ما شاء اللّه کان و مالم یشاء لم یکن». پس اگر مخالفت واقع می‌شود به نسبت با امر بالواسطه است.

بر نفس خود ار چه ظلم کردم بسیار　　بر عفو تو بودم اعتماد ای غفار
فرمان ترا خلاف کردم لیکن　　بر وفقِ ارادتِ تو کردم همه کار

و علی الحقیقة فأمر المشیئة إنما یتوجه علی ایجاد عین الفعل لاعلی من ظهر علی یدیه، فیستحیل ألا یکون. ولکن فی هذا المحل الخاص.

یعنی: متعلق نمی‌شود در حقیقت امر مشیت مگر به ایجاد عین فعل، لکن در این محل خاص. پس حکم مشیت متوجه بر فعل است نه بر فاعل، تا لازم آید که عدم فعل مستحیل باشد.

پس محل شرط صدور فعل [۲۴۶ــر] است و تعلق امر مشیت به مشروط است نه به شرط. و تعلق به‌شرط امر آخر است و به مشیت دیگر. چنانکه در میان علما خلاف است که امر به چیزی بعینه امر است به آنچه این چیز بی او تمام نمی‌شود. چون وضو مرصلاة را.

پس بعضی بر آن رفتند که امر به چیزی بعینه امر نیست به آنچه این چیز بی او تمام نمی‌شود. اما منازع را می‌رسد که گوید که چون مشیت متعلق شود به ایجاد در این محل بضرورت متعلق شده باشد به محل.

فوقتاً یسمی به مخالفة لأمر اللّه، و وقتاً یسمی موافقة وطاعة لأمر اللّه. و یتبعه لسان الحمد أو الذم علی حسب مایکون.

پس گاهی امر صادر از محل به سبب تعلّق مشیت به عین فعل، اگر موافق امر شارع نباشد، مسمّی می شود به معصیت و مخالفت مر امر حق را؛ و اگر موافق باشد، مسمّی می گردد به طاعت و موافقت. و بواسطهٔ موافقت و مخالفت مَحْمدت و مذمّت بر این فعل مترتب می گردد.

و لما کان الأمر فی نفسه علی ما قررناه، لذلک کان مآل الخلق إلی السعادة علی اختلاف أنواعها.

یعنی: چون همهٔ افعال به مشیت حق تعالی است، چنانکه تقریر کردیم: که هیچ چیز واقع نمی‌شود و مرتفع نمی‌گردد مگر به مشیت الهیه؛ لاجرم مآل خلق در آخرت بسوی سعادت باشد بحسب اختلاف طبقات و تفاوت درجات انواع سعادات.

فعبر عن هذا المقام بأن الرحمة وسِعَت كلّ شیء، وأنها سبقت الغضب الالهی.

پس تعبیر از این مقام به سِعَت و احاطتِ رحمت کرد همهٔ اشیاء را، و نیز فرمود: «سبقت رحمتی غضبی»؛ چه مشیت الهیه محیط اعیان و احوال جمیع اشیاء است؛ زیرا که وجود در علم و ظهور در عین جز به مشیت نیست.

و مراد از رحمتِ سابقه در «سبقت رحمتی غضبی» مشیت ذاتیهٔ عامهٔ سابقه است بر کلّ اشیاء، خواه اسماء باشد و خواه اعیان.

و السابق متقدّم، فإذا لحقه هذا الذی حکم علیه المتأخر حکم علیه المتقدم فنالته الرحمة إذلم یکن غیرها سبق.

یعنی: چون لاحق شود غضب که متأخّر است بواسطهٔ مخالفت حکم کند بر وی متقدّم به رحمتِ سابقه. پس از دست منتقم و حکم غضب او را خلاصی دهد یا پیش از انتقام منتقم یا بعد از آن یا در حال انتقام[37]، از آنکه سابق بر غضب رحمت است[38]. پس مآل نیز بسوی اوست.

فهذا معنی سبقت رحمته غضبه.

بدانکه سبق [۲۴۶ـپ] در معانی مختلفه مستعمل می‌گردد: یکی از آن تقدّم بالوجود است، و یکی رسیدن و گذشتن. چون «سبق‌الفرس الفرس» و دیگر به معنی زیاده و غلبه. چون «سبقة فلان فی الصنعة و الکرم». و در قول حق تعالی که می‌فرماید: «سبقت رحمتی غضبی» جمیع این معانی مرعی است.

اما اوّل از برای آنکه اگر رحمت او نبودی، هیچ چیز از اشیاء به وجود نیامدی، خاصه که غضب بر مجرم.

و اما دوم از برای آنکه رحمت لاحق می‌شود غضب را و مجرم را از دست او می‌گیرد.

و اما سیوم از برای آنکه گاهی هنگام توجه منتقم به انتقام رحمان به رحمت و مغفرت متوجه می‌شود، و حکم منتقم بر مجرم باقی نمی‌ماند. پس سبق رحمت حق بر

---

(۳۷) قا: الانتقام.

(۳۸) پا: «غضب که متأخر... است» نبود.

غضبش به اعتبار این معانی است.

لتحکم علی ما وصل إلیها فإنها فی الغایة وقفت.

یعنی: تا رحمت حکم کند بر آنکه واصل می گردد به رحمت، از آنکه رحمت سابقه بر کل شیء متوقف نمی‌شود مگر در غایت و نهایت، تا اوّل عین آخر باشد. پس رحمتِ الهیه اوّلِ همهٔ اشیاء است و آخرِ آن.

و الکل سالک إلی الغایة. فلابدمن الوصول إلیها، فلابد من الوصول إلی الرحمة و مفارقة الغضب.

یعنی: کلِّ عباد، بل کلِّ اشیاء سالک‌اند به قطع مراتب وجود علمی و عینی، به حرکت دوریّهٔ وجودیّه. پس چاره نیست از وصول به غایات و کمالاتش؛ لاجرم از وصول به رحمت و مفارقت از غضب و احکام آن چاره نباشد؛ چه غایات اشیاء و کمالاتش نمی‌باشد مگر مرغوبٌ الیها و مفروقٌ[۳۹] عنها.

فیکون الحکم لها فی کل واصل إلیها بحسب ما تعطیه حال الواصل إلیها.

پس در این حال حکم رحمت راست در کلِّ عین از اعیان که واصل می گردد به غایتش. پس شامل می گردد رحمت بر جمیع آن اشیاء بحسب درجات و تفاوت طبقات ایشان. پس بعضی را نعیم در عین جحیم باشد تا گویند؛ بیت:

ما سوختگانیم که از لذت سوز　　از صدر جنان سوی سقر بگریزیم

وبعضی را در جنت و بعضی را در اعراف.

فمن کان ذافهم یشاهد ماقلنا * وإن لم یکن فهم فیأخذه عنا

یعنی: هر که صاحب بصیرت و خداوندِ عرفان باشد، و قلب قابل او مصیقل گشته به مصقلهٔ ایقان، مشاهده کند آنچه را گفتیم در وجود به مشاهدهٔ عیانی. و اگر چنین نباشد [۱۴۷ـ ر] ولیکن ایمان آورده بود به انبیا و اولیا، اخذ این اسرار از ما کند بطریق تقلید ایمانی.

فما ثم إلا ما ذکرناه فاعتمد * علیه وکن بالحال فیه کما کنا

یعنی: نیست در نفس امر آنچه ذکر کردیم و به بیان ان قیام نمودیم، پس اعتماد کن[۴۰] بر قول ما و صاحب مشاهده و حال باش در این وجود دنیاوی، چنانکه ما در انتهاج مناهجِ مشاهده طریقِ مجاهده پیش گرفتیم، تو نیز انخراط در سلک ما جوی

(۳۹) پا: مقرون.

(۴۰) قا: مکن.

تا در نیل[۴۱] ارفع درجات فرو نگذاشته باشی که حشر هر کس بر موجب نشر اوست.
بیت:

حشرهر کس ای پدر چون مرگ اوست نقش آیینه یقین همرنگ اوست

فمنه إلینا ما تلونا علیکم * ومنا إلیکم ما وهبناکم منا

یعنی: آنچه بر شما فرو می خوانیم از حق بر شما نازل می شود، و آنچه به شما می رسانیم از معارف و حقایق و علوم و دقایق از موهبت ماست که بر شما نازل می گردد. یعنی؛ بیت:

ما چو نائیم و نوا در ما از وست ما چو کوهیم و صدا در ما از وست
دو دهان داریم ما مانند نی یک دهان پنهانست در لبهای وی

و در نسخه ای[۴۲] «ولیس الیکم ما وهبناکم منا» واقع است، و بر این تقدیر معنی آنست که آنچه بر شما وارد می شود از موهبت صوری ما، از ما نیست بلکه از حق است. آری؛ بیت:

ما که باشیم ای تو ما را جان جان تا که ما باشیم با تو در میان
فکُل ملیحٍ حُسْنُه مِنْ جمالِهِ[۴۳] * مُعارٌلَهُ بَل حُسنُ کَلِ ملیحةِ
خاک را حسن از کجا، ملک از کجا ای جان من.

وأما تلیین الحدید فقلوب قاسیة یلینها الزجر والوعید تلیینَ النار الحدید.

اما نرم ساختن داود ــ علیه السّلام ــ آهن را اشارت است به تلیین او به مواعظ و حکم و تصرّفاتِ روحانیه قلوبِ قاسیهٔ جافیه را، چون تلیین نار مرآهن را.

وإنما الصعب قلوب أشد قساوة من الحجارة، فإن الحجارة تکسرها وتکلسها النار ولا تلینها.

یعنی: تلیین آهن امر سهل است بحقیقت، دشوار نرم ساختنِ دلهاست که قساوتش از حجاره اشدّ است؛ چه حجاره را آتش می شکند و آهک می سازد، ولیکن دلها را نرم نمی گرداند. پس تلیین قلوبِ قاسیه دشوارتر است از تلیین هر چیزی.

وما ألاَنَ له الحدید إلا لعمل الدروع الواقیة تنبیهاً من الله: أی لایُتّقی الشیء إلا بنفسه؛ لأن الدرع یُتّقی [۲۴۷ــپ] بها السنان والسیف والسکین والنصل،

---

(۴۱) قا: بند.

(۴۲) پا: در بعض نسخ.

(۴۳) پا: جمالها.

فاتقَیْت الحدید بالحدید.

یعنی: حق ـ سبحانه و تعالی ـ نرم نساخت آهن را در دست داود ـ علیه السَّلام ـ مگر از برای دروع واقیه که محافظت می کند از عدو، تا تنبیه الهی باشد که هیچ نگاه داشته نمی شود مگر به نفس او؛ از آنکه با زره ازسنان نیزه وشمشیر وکارد و پیکان نگاه داشته می شود، پس توآهن رابه آهن نگاه داشتی و بتعرض بدنت نگذاشتی.

فجاء الشرع المحمدی باعوذبک منک.

یعنی: چنانچه از آهن به آهن نگاه داشته می شود، همچنین حضرت خواجه ـ علیه السَّلام ـ فرمود: «از تو هم به تو پناه می گیرم».

از تو به تو گر نگریزم چه کنم   پیش که روم قصه به دست که دهم

فافهم، فهذا روح تلیین الحدید فهو المنتقم الرحیم.

یعنی: آنچه ذکر کردیم، نرم ساختن آهن اشارت است به تلیین قلوب قاسیه؛ و حق ـ سبحانه و تعالی ـ آهن صوری را نرم ساخت تا آهن از او مندفع شود، چنانکه رسول ـ صلّی اللّه علیه و سلّم ـ گفت: «خدایا از عذاب تو به عفو تو پناه می گیرم و از سخط تو، به پناه رضای تو می درایم و از تو هم به تو می گریزم». و این روح تلیین حدید و معنای اوست از آنکه حق هم منتقم است و هم رحیم. پس استعاذه از اسم منتقم به اسم رحیم باید کرد تا از او هم بدو گریخته باشی، و از صولت قهر و انتقامش به دامان لطف و مرحمتش آو یخته.

حسین را چو پناهی بغیر جانان نیست   چو دوست قهر کند هم به دوست بگریزد

واللّه الموفق.

و حضرت الهی است توفیق دهنده بر این استعاذه، و اطلاع بر اسرار نامتناهی [موهبت اوست]؛ لاجرم آنان که سرگشتهٔ بادیه این جست و جویند، شاید که در مخاطبه گویند؛ بیت:

ای لطف تو قفل عقدها بگشاده   جود تو مراد سایلان را داده
غیر از تو ندارم منِ افتاده ز پا   ای فضل تو دستگیر هر افتاده

[۱۸]

فص حکمة نفسيّة فی کلمة يونسيّة

بدانکه نفس ناطقۀ انسانیه مظهر اسم جامع الهی است پس از این روی برزخ است مرصفاتِ الهیه و کونیه و معانی کلیّه و جزویّه را. و از برای این برزخیّت متعلّق گشت به ابدان؛ چه در برزخ چاره نیست که از آنچه در طرفین است، در وی باشد. [۲۴۸-ر]

پس جامع شد در میان آنچه روحانی محض است، و معنی صرف مقدس از زمان و مکان و منزه از تغییر و حدثان؛ و در میان آنچه جسمانی طلق[۱] است و محتاج به مکان و زمان و متغیّر به تغییراتِ ازمان و اکوان.

پس از روی جامعیتش عالم علوی روحانی و سفلی جسمانی را خلیفۀ ملک و مدبّر رعایا گشت.

و چون تتمیم امر خلافت به حکمت نفسیه بود، شیخ این حکمت بعد از حکمت سلیمانیه و داودیه آورد و مقترن به کلمۀ یونسیه کرد، چه یونس را حق ــسبحانه و تعالی ــ چنانکه مبتلاء ساخت به ماهی در دریا، نفس را نیز مبتلاء کرد به تعلق در جسم. و چنانکه یونس ندا کرد در ظلمات که «لااله إلا أنت سبحانک إنی کنت من الظالمین[۲]»، و حق تعالی خبر داد که «فنجیناه من الغم و کذلک ننجی المؤمنین[۳]». همچنین متوجه شد نفس انسانی در عین ظلمات طبیعیه و بحر هیولانی و جسم ظلمانی بسوی پروردگار خویش. پس منکشف شد او را وحدانیّت حق و فردانیّتش. پس اقرار کرد[۴] بدان و اعتراف آورد به عجز خویش. پس نجات داد حق ــسبحانه و تعالی ــ او را از مهالک طبیعیه، و در آورد در انوار شریعت و طریقت و حقیقت در مقابلۀ ظلماتِ ثلاث، و روزی کرد نعیم روحانی در عین جحیم جسمانی.

و به مناسبات دیگر که در میان نفس و یونس است، چون ابتلاع حوت رحم نطفۀ مشتمله را بر روحانیت نفس مجرّده و انوارش و غیر این.

---

(۱) قا: مطلق.

(۲) س ۲۱ ی ۸۷.

(۳) س ۲۱ ی ۸۸.

(۴) قا: اقرار کردند.

پس حکمت نَفْسیّه است به سکون فاء؛ و بعضی نَفَسیّه خوانند به فتح فاء؛ از این روی که حق سبحانه تنفیس کرب او کرد به نفس رحمانی و خلاصی داد از اذائی [که] از قومش [بدو] لاحق شده، و آنچه در بطن حوت بر وی جاری شد، ولیکن تقریر حکمت ملایم روایت اولی است.

أعلم أن هذه النشأة الانسانية بكمالها روحاً و جسماً و نفساً خلقها اللّه على صورته، فلايتولى حل نظامها إلا مَنْ خلقها، إما بيده ــ وليس إلا ذلك ــ أو بأمره. و من تولاها بغير أمر اللّه فقد ظلم نفسه و تعدى حداللّه فيها و سعى فى خراب من أمرَهُ اللّه بعمارته.

یعنی: بدانکه این نشأت انسانیه را به جمیع کمالش از روی ظاهر و باطن و روح و جسم و نفس، حق ــ سبحانه و تعالی ــ بر صورت خویش آفریده است، یعنی بر صورت معنویه‌اش که آن صفات کمالیهٔ اوست. [۲۴۸ــپ] پس مباشرت نمی کند به حل نظام این نشأت مگر آنکه آفرینندهٔ اوست، و این حل نظام به دست قدرت اوست بی واسطه، کما قال تعالی: «اللّه يتوفى الأنفس حين موتها[۵]»، تا بواسطه امرش که در اینجا عبارت است از ملک و تسمیه ملک به امر، از برای موجود بودن اوست به امر، چنانکه عالم ارواح نیز تسمیه کرده می شود به امر.

و هر که مباشرت نماید به حل نظام نشأت انسانیه بی امر حق، یعنی بی امر شرع نه امر مشیت که آن محال است از آنکه هیچ چیز بی این مشیت واقع نمی شود، ظلم کرده باشد و در گذشته از حدود الهی که موضوع است از برای محافظت نشأت انسانیه؛ و سعی کرده باشد در خرابی این نشأت که به عمارت آن مأمور است.

و این چنین تعدی از حدودِ حق، محض ظلم است. قال تعالی: «و من يتعد حدود اللّه فقد ظلم نفسه[۶]».

و أعلم أن الشفقة على عباد اللّه أحق بالرعاية من الغَيْرة فى اللّه.

یعنی: شفقت بر بندگان حق و رعایت جانب ایشان سزاوارتر است از کشتن ایشان به غیرت؛ اگر چه آن کشتن نیز للّه و فی اللّه باشد.

و أراد داود بنيان البيت المقدس فبناه مراراً، فكلما فرغ منه تهدَّم، فشكا ذلك إلى اللّه فأوحى اللّه إليه أن بيتى هذا لايقوم على يدى من سفك الدماء، فقال داود يا

---

(۵) س ۳۹ ی ۴۲.

(۶) س ۶۵ ی ۱.

رب ألم یکن ذلک فی سبیلک؟ قال بلی! ولکنهم ألیسوا عبادی؟ قال یا رب فاجعل بنیانه علی یدی من هومنی، فأوحی اللّه إلیه أن ابنک سلیمان یبنیه. فالغرض من هذه الحکایة مراعاة هذه النشأة الانسانیة، و أن إقامتها أولی من هدمها. ألا تری عدو الدین قد فرض اللّه فی حقهم الجزیة و الصلح إبقاء علیهم، و قال «و إن جنحوا للسَّلم فاجنح لها و توکل علی اللّه».

یعنی: داود ــ علیه السَّلام ــ خواست که بیت المقدس را عمارت کند، پس چند کرت بنا کرد، و چون[7] از عمارت فراغت می یافت[8]، منهدم می شد[9]. داود به تضرّع و زاری عرض این حال به حضرت باری کرد، جواب آمد که این خانه بر دست کسی که خون مردم ریخته باشد قائم نمی گردد. داود گفت: خداوندا این خون ریختن نه در سبیل اللّه و طلب مرضات اله بود؟ جواب آمد که بلی، ولیکن ایشان نه بندگان من بودند؟ گفت: بنیاد این خانه بدست **[۲۴۹ــر]** بیگانه روا مدار و سر رشتهٔ مدار این جز بدست کسی که از من باشد مسپار. وحی آمد که بانی این فرزند تو سلیمان خواهد بود.

غرض از این حکایت بیان لزوم مراعات نشأت انسانیه است، و توضیح این معنی که اقامت بنیان رب اولی است از هدم او، نمی بینی که کفّار که اعداء دین اند، در حق ایشان جزیه و صلح مفروض گشت از برای ابقا برایشان. قال اللّه تعالی: «و إن جنحوا للسلم فاجنح لها و توکل علی اللّه»[10]. یعنی: میل کنند بسوی تو به انقیاد و صلح، میل کن بسوی ایشان، و بده آنچه مسؤل ایشان است.

ألا تری من وجب علیه القصاص کیف شرّع لولی الدم أخذُ الفدیة أو العفو، فإن أبی حینئذ یقتل؟ ألا تراه سبحانه اذا کان أولیاء الدم جماعة فرضی واحد بالدیة أوعفا، و باقی الأولیاء لایریدون إلا القتل، کیف یراعی من عفا ویرجّح علی من لم یعف فلایقتل قصاصاً؟ ألا تراه علیه السلام یقول فی صاحب النسّعة «إن قَتَله کان مثله»؟

یعنی: نمی بینی که چون بر کسی قصاص واجب شود، ولیّ دم را می رسد که فدیه گیرد؛ و می رسد[11] که عفو کند. و اگر مرحمت نکند و تبرّع ننماید بعد از آن

---

(۷) قا: پس چون.
(۸) قا: فراغت یافت.
(۹) قا: منهدم شد.
(۱۰) س ۸ ی ٦١.
(۱۱) پا: «فدیه... رسد» نبود.

کشته شود. و نمی بینی که چون اولیاء دم جماعتی باشند و یکی به دیت راضی شود یا عفو کند، ودیگران جز قتل نخواهند حق ــ سبحانه و تعالی ــ چگونه مراعات جانب عفو کننده می کند و ترجیح می نماید بر غیر عافی. و قاتل از روی قصاص کشته نمی شود. و نمی بینی که حضرت خواجه ــ علیه السّلام ــ در حق کسی که مورث[۱۲] او را در صحرا کشته بودند، و ریسمان عریض او را در دست یکی بشناخت، و خواست که به مجرّد اینکه حبل در دست او یافت او را بکشد، فرمود: «إن قتله کان مثله»، یعنی اگر صاحب نسّعه[۱۳] را به مجرد ظنّ بی ثبوت شرعی بکشند همچون کشنده مورثش ظالم باشد.

ألا تراه یقول «وجزاء سیئة سیئة مثلها»؟ فجعل القصاص سیئة، أی یسوء ذلک الفعل مع کونه مشروحاً. «فمن عفا و أصلح فأجره علی اللّه» لأنه علی صورته. فمن عفا عنه ولم یقتله فأجره علی من هو علی صورته لأنه أحق به إذ أنشأه له.

یعنی: نمی بینی که حضرت حق سبحانه می فرماید: «جزاء سیّئه سیّئه است مثل آن». پس قصاص را همچو قتل عمد سیّئه داشت. یعنی فعلِ ضررْ رساننده خواند، با آنکه مشروع است. پس هر که عفو کند و به صلح گراید پس اجر او بر خدای باشد از آنکه معفوٌّ عنه بر صورت حق است. پس اجر عفو کننده بر آن باشد که معفوٌعنه بر صورت اوست که آن حق است، از آنکه حق [۲۴۹ــپ] سزاوارتر است به عفو کردن از عبید خود؛ چه ایشان را از برای خویش آفریده است تا اسماء و صفات او ظاهر گردد، کما قال سبحانه: «یا ابن آدم خلقت الاشیاء لأجلک و خلقتک لأجلی».

پس اجر عفو کننده از قصاص برای مراعات نسل و بقای نوع بر ذمت کرم حق باشد تا او را جنت عطا دهد و عفو ذنوب و مغفرت سیئآت او کند.

و ما ظهر بالاسم الظاهر إلا بوجوده فمن راعاه إنما یراعی الحق. و ما یُذَمّ الانسان لعینه و إنما یذم الفعل منه، وفعله لیس عینه، و کلا مُنّا فی عینه. ولا فعل إلا للّه؛ و مع هذا ذُمّ منها ما ذم و حُمِدَ منها ماحمد.

یعنی: ظهور حق به اسم ظاهر به وجودِ عبداست، پس هر که از او عفو کند و احسان ورزد، اجرِ او بر خدای باشد. و مراعات جانب انسان مراعات حق است، و انسان از این روی که انسان است مذموم نیست بلکه مذمّت او از جهت افعال ذمیمه

---

(۱۲) پا: مورث عریض.

(۱۳) پا: سبعه.

است، و فعل او عین او نیست. پس ابطال عین و تخریب وجود به سبب فعلش نباید کرد، و فعل بحقیقت جز حق را نیست؛ از آنکه مبدأ فعل صفات است و مبدأ صفات ذات، و ذات جز عین وجود متعیّن نیست و وجود حق است.

پس همه مستهلک است در عین ذات حق تعالی؛ لاجرم فاعل حقیقی اوست. با وجود این مذمّت کرده می شود بعضِ افعال، و ممدوح می گردد بعضی.

ولسان الذم علی جهة الغرض مذموم عندالله.

چون شیخ ــ قدّس سرّه ــ نفی فعل از عبد کرد، می گوید: چون کسی مذمّت کند چیزی را که موافق غرض او نیست، این مذمّت عندالله مذموم است از آنکه مذمّت کننده را قبلۀ نظر موافقت غرض و حظِّ نفسِ خویش است[۱۴] بخلاف آنچه شرع مذمّت آن می کند؛ چه مذمّت شرع اخبار است از آنچه در نفس چیزی بر آنست و شارع را در این معنی غرضی نیست.

فلا مذموم إلا ماذمه الشرع، فإنَّ ذم الشرع لحکمة یعلمها الله أو مَنْ أعلمه الله، کما شرع القصاص للمصلحة إبقاء لهذا النوع و إرداعاً للمعتدی حدود الله فیه. «و لکم فی القصاص حیاة یا أولی الألباب» وهم أهل لب الشیء الذین عثروا علی سرّ النوامیس الالهیة و الحکمیة.

پس هیچ مذموم نیست مگر آنچه شرع به مذمّت او ناطق است؛ چه ذمّ شرع از برای حکمتی است که حق می داند و آنکه حق به عنایت خویش او را اعلام کرده است. [۲۵۰ــر]

و در این کلام تصریح است که نزد شیخ، حسن و قبح شرعی است نه عقلی؛ چنانکه قصاص مشروع شد از برای مصلحت ابقای نسل این نوع، و از روع و منع آنکه از حدود الهی تعدی می کند.

و در این معنی نازل شد قول حق که می فرماید: «ولکم فی القصاص حیاة یا أولی الألباب[۱۵]». و اولو الالباب طایفه[ای]اند که[۱۶] به مغز هر چیزی رسیده باشند و اطلاع یافته بر اسرار شرایع الهیه و بر احکامی که اقتضا می کند آن را عقل اولو الالباب که بحقیقت و اقفانِ اسرارِ وجود و عارفان حکم احکام شرعیه و عقلیه ایشان اند.

---

(١٤) قا: «است» نبود.

(١٥) س ٢ ی ١٧٩.

(١٦) قا: «که» نبود.

و إذا علمت أن الله راعى هذه النشأة و إقامتها فأنت أولى بمراعاتها إذلک بذلک السعادة، فإنه ما دام الانسان حياً، يرجى له تحصيل صفة الكمال الذى خلق له.

و چون دانستی که حق ــ سبحانه و تعالی ــ مراعات این نشأت می کند و قیام و دوام او می خواهد، به مراعات این نشأت تو أولی می نمایی؛ چه مراعات او موجب سعادات تست؛ چه مادام که انسان زنده است، امید به تحصیل صفت کمالی، که از برای آن مخلوق است، هست. پس چون مراعات جانبش کنی تا به کمال رسد، هر آینه با حسن جزاء با تو مجازات کرده شود.

و من سعى فى هدمه فقد سعى فى منع وصوله لما خلق له.

و هر که سعی در هدم این نشأت کند که بنیان رب است، سعی کرده باشد در منع وصولش، بدانچه از برای آن مخلوق است؛ لاجرم از حق مثل آن جزاء یابد و ممنوع گردد از وصول به کمال نفس خویش؛ چه وجود مکافی است.

و ما أحسن ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «ألا أنبئكم بما هو خيرلكم و أفضل من أن تلقوا عدوكم فتضربوا رقابهم ويضربون رقابكم؟ ذكر الله».

و چه در غایت خوبی است آنچه رسول ــ علیه السَّلام ــ می فرماید که: شما را خبر دهم به آنچه بهتر باشد از غزات و شهادت در راه خدای ــ عزَّ و جلَّ ــ، آن ذکر باری است سبحانه، زیرا جهاد و غزات موجبِ هدم بنیانِ ربّ است از طرفین. و اگر چه در[17] وی اعلاء کلمه الله و رفع اعلام حق و ثواب شهادت هست ولکن همهٔ این مقابل هدم بنیانِ ربّ و سببِ تدارک آن نتواند بود.

و ذلک أنه لايعلم قدر هذه النشأة الإنسانية إلامن ذكر الله الذكر المطلوب منه، فإنه تعالى جليس من ذكره، و الجليس مشهود للذاكر. و متى لم يشاهد الذاكر الحقّ الذى هو جليسه فليس بذاكر. [۲۵۰ــپ]

یعنی: افضل بودن ذکر از غزو و شهادت در راه حق از آن جهت است که ثواب این هر دو حصول جنت است، و ذاکر جلیسِ حق تعالی است، و چاره نیست که جلیس مشهود ذاکر باشد؛ لاجرم حق مشهود ذاکر بود، و شهود حق افضل است از حصول جنت، و رؤیت خود بعد از حصول جنت است.

و اگر تحقیق کنی، جنت اهل کمال جز مشاهده جمال نیست. آری؛

---

(۱۷) پا: اگر در.

من ذکر روضه کردم و کوی تو خواستم گفتم حکایت گل و روی تو خواستم
سوی بهشت کرده به یکبار خلق روی من آن طرف بَهِشتَم و سوی تو خواستم

و در قول شیخ ــ که می فرماید: قدرِ این نشأتِ انسانیه را نمی داند مگر آنکه حق را چنان ذکر کند که می باید ــ تنبیه است بر حقیقت ذکر و مراتبش، تا دانسته شود که حق کَیْ جلیسِ ذاکر می شود.

و مراد از ذکر مطلوب آنست که بنده چون به زبان ذکر گوید به جان[18] و دل حاضر باشد، و جمیع قوی را بدان مشغول دارد، و حاصل آنکه بالکلیّة متوجه پروردگار خود شود[19]، و به نفی خواطر و قطع احادیث نفس قیام نماید.

چون بر این وجه مداومت ذکر کند، ذکر از زبان به دلش منتقل شود، و چون به جذبات ذکر منجذب گردد و خَلْع خِلَع هستی موهوم کند، حضرت حق تعالی و تقدّس از ورای استارِ غیوب متجلّی گردد و باطن بنده به حکم «و اشرقت الأرض بنور ربها[20]» منوّر شود، و بعد از تجلیّاتِ صفاتیّه و اسمائیّه قابلیّتِ تجلیّاتِ ذاتیه پیدا کند تا بدان تجلّی در حق فانی شود، و به ارتفاع ثنویّت و انکشاف حقیقت احدیّت ذاکر و مذکور و ذکر غیر حق نباشد آری؛ شعر:

لَقَد کُنْتُ دهراً قبل اَنْ یَکْشفَ الغَطا اَخَـالَ کـاَنّـی ذاکرٌ لک شاکرٌ
فلمّا اَضَاء الصُّبْحُ اَصْبَحْتُ عارفاً بـاَنّـک مـذکـورٌ و ذکـرٌ و ذاکـرٌ

و بدانکه حقیقت ذکر عبارت است از تجلی حق مر ذات خود را به ذات خود از حیثیت اسم متکلّم از برای اظهار صفاتِ کمالیه و کشف نعوتِ جلالیه و جمالیه هم در مقام جمع و هم در مقام تفصیل. چنانکه گواهی داد از برای ذات خود هم به ذات خود که: «شهد اللّه انه لا اِله إلاّ هو[21]».

و این حقیقت را مراتب است اعلی و أولی اش آنست که متحقّق **[۲۵۱ــر]** شود از حق در مقام جمع از ذکر او سبحانه نفس خود به اسم متکلّم به حمد و ثنا بر نفس خویش.

و دوم ذکر ملایکه مقرّبین که آن تحمید ارواح و تسبیح ایشان است پروردگار خود[را].

و سیوم ذکر ملایکهٔ سماویه و نفوس ناطقهٔ مجرّده است.

---

(۱۸) قا: ذکر به جان.
(۱۹) قا: «شود» نبود.
(۲۰) س ۳۹ ی ۶۹.
(۲۱) س ۳ ی ۱۸.

و چهارم ذکر ملایکهٔ أرضیه و نفوسِ منطبعه بحسب طبقاتش.

و پنجم ذکر ابدان است و آنچه در وی است از اعضاء، و هر یکی ذاکر پروردگار خویش است به لسانی که بدو اختصاص دارد چنانکه شیخ بدین معنی اشاره می کند که:

فإنّ ذکر الله سارٍ فی جمیع العبد.

یعنی: قدر این نشأت را نمی داند مگر ذاکری که ذکر مطلوب از او بظهور آید[۲۲]؛ چه ذکر باری [تعالی] ساری در جمیع عبد است. یعنی در روح و قلب و نفس و قوای روحانیه و جسمانیهٔ اوست بل در جمیع اجزایش. و این سریان نتیجهٔ سریان هویّتِ الهیهٔ ذاکره [است] مرنفس خود را به نفس خود.

و اگر در ترکیب «ذکر الله» اضافت به فاعل داریم، معنی آن باشد که ذکر حق مرنفس خود و مظاهرش ساری است در جمیع عبد؛ و این ذکر است که سبب وجود و حصول کمالات اوست. پس می باید که عبد نیز به جمیع اجزای خویش ادای شکر نعمت بجای آرد.

لامن ذَکَرَه بلسانه خاصة. فإن الحق لایکون فی ذلک الوقت إلا جلیس اللسان خاصة، فیراه اللسان من حیث لا یراه الانسان: بماهوراء.

یعنی: هر که ذکر حق تنها به لسان کند، حق ــ سبحانه و تعالی ــ در این وقت جز جلیس لسان او نباشد؛ لاجرم در این حال لسان به بصری که خاصهٔ اوست حق را می بیند، و انسان از حیثیت روح و قلب نمی بیند.

و در این کلام اشارت است بدان که هر چیز را از[۲۳] صفاتِ سبعهٔ کمالیه نصیبی است که بدان نصیب می شنود و می بیند و می گوید. و چون حیوان به بصر می بیند و به سمع می شنود، و دیدن انسان و شنیدنش به سمع و بصر نیست بلکه به روحانیتی است که بدو اختصاص دارد. و این موضع چون مقام بیان آن نبود، اجمال کرد و گفت: «بما هوراء».

فافهم هذا السرّ فی ذکر الغافلین.

تحریص است مرسالک را که طالب اسرار وجود است، اما در بعضی ظاهرة

---

(۲۲) قا: «آید» نبود.

(۲۳) قا: هر چیز از صفات.

لاجرم در سوز و گداز باشند.

فلایموت أبداً، أی لا تُفرَّق أجزاؤه.

پس نمی‌میرد، یعنی متفرّق نمی‌شود اجزای بدن اخراوی، از آنکه ابدی است. قال الله تعالی: «خالدین فیها ابداً[۲۹]»وقال: «لایذوقون فیها الموت الا الموتة الأولی»[۳۰]. بیت:

فنا اینجاست چون رفتی ازاین بیغولهٔ فانی حیات جاودان یابی ز تأییدات ربّانی

وأما أهل النار فمآلهم إلی النعیم، ولکن فی النار إذلابد لصورة النار بعد انتهاء مدة العقاب أن تکون برداً وسلاماً علی من فیها. وهذا نعیمهم. [۲۵۲ — پ]

اما مآل اهل نار نیز بسوی نعیم است که مناسب اهل جحیم است، یا به خلاصی از عذاب، یا بواسطهٔ التذاد به آتش، بسبب نفوذ به آن، یا به تجلی حق ایشان را به صورت لطف در عین نار، چنانکه نار را در حق ابراهیم بَرد و سلام گردانید، و لیکن این بعد از انتهای مدت عقاب باشد[۳۱]. چنانکه در حدیث آمده است که «تنبت فی قعر جهنم الجِرْجِیْر». و نصّی صریح به خلود عذاب نیامده است بلکه نص وارد است به خلود در نار؛ اما از این نص خلودِ عذاب لازم نمی‌آید.

فنعیم أهل النار بعد استیفاء الحقوق نعیم خلیل الله حین ألقی فی النار فإنه علیه السّلام تعذب برؤیتها وبما تعوّد فی علمه وتقرر من أنها صورة تؤلم من جاورها من الحیوان. وما علم مراد الله فیها ومنها فی حقه.

پس نعیم اهل نار بعد از استیفاء منتقم حقوق الهی و حقوق خلق را از او[۳۲] چون نعیم خلیل الله باشد در آن هنگام که در آتشش القاء کردند پس ابراهیم —علیه السّلام— از مشاهده آتش — و از تقرر این معنی در ذهن او که این صورتی است که هر حیوان را بسوزد [و] الم رساند —معذب شد، و ندانست که مراد حق اینست که راحت را در عین عذاب الیم و نعیم مقیم را در عین جحیم بدو جلوه دهد.

فبعد وجود هذه الآلام وجد برداً وسلاماً مع شهود الصورة اللونية فی حقه؛ وهی نار فی عیون الناس. فالشیٔ الواحد یتنوع فی عیون الناظرین: هکذا هوالتجلی الالهی.

یعنی: ابراهیم —علیه السّلام— بعد از وجود این آلام که مشاهدهٔ صورت نار به و مظاهر عنصری ماهیات و الوان محرقه می کرد آتش را در حق خویش بَرد و سلام

---

(۲۹) س ٤ ی ۱۲۲.
(۳۰) س ٤٤ ی ٥٦.
(۳۱) پا: «چنانکه نار... باشد» نبود.
(۳۲) پا: از او+ همه.

یافت. و آن نار و عذاب بود در عیون خاص و عام، اما نور و راحت بود مر ابراهیم را علیه السَّلام ــ.

پس یک چیز متنوع می‌شود در عیون ناظرین، چنانکه تجلی الهی واحد است، و لیکن مختلف می‌شود بحسب قوابل و استعدادات؛ لاجرم متنوع ظاهر می‌گردد.

فإن شئت قلت إن اللّه تجلی مثل هذا الأمر، وإن شئت قلت إن العالم فی النظر إلیه وفیه مثل الحق فی التجلی.[۲۵۳ ــ ر]

یعنی: چون دانستی که یک چیز متنوع می‌گردد و به انواع مختلفه ظاهر می‌گردد، اگر خواهی بگوی که متجلی باری تعالی است در مرایای اعیان به صور مختلفه، چنانکه نار بَرد و سلام شد بر ابراهیم ــعلیه السَّلامــ و آتش و عذاب بود در اعین ناظرین.

و اگر خواهی بگوی اعیان است که[۳۳] مختلفه است در مرآت وجود حق، و صور متنوعه خویش می‌بیند هنگام نظر بسوی او.

بیت

نظارگیان روی خوبت چون درنگرند از کرانها
در روی تو روی خویش بینند زینجاست تفاوت نشانها

پس عالم مثل حق است در ظهور و تجلّی به صور.

فیتنوع فی عین الناظر بحسب مزاج الناظر أو یتنوع مزاج الناظر لتنوع التجلی: وکل هذا سائغ فی الحقائق.

یعنی: متنوع می‌شود تجلّی در عیونِ ناظرین بحسب اَمْزجهٔ روحانیه و استعداداتِ ایشان، پس ظاهر می‌شود به صور ایشان، لیکن متنوع می‌شود استعدادات و اَمْزجه نیز بر حسب تجلّی.

و این به حکم غلبه است اگر حکم متجلّی له غالب باشد بر حکم متجلی، تنوع بحسب این حکم بود، پس غالب شود احکام کثرت بر وحدت.

و اگر حکم متجلی غالب شود بر حکم متجلّی له، او را استعداد می‌بخشد و استعداد او را مناسبتی با احکام خویش دهد؛ لاجرم غالب آید احکام وحدت بر کثرت.

---

(۳۳) قا: «که» نبود.

و در فص شعیبی گدشت که حق ــ سبحانه و تعالی ــ را دو تجلی است: تجلی غیب و تجلی شهادت. پس به تجلی غیبی[٣٤] دل را استعداد می بخشد پس دل متّسع می گردد؛ لاجرم به تجلی شهودی بحسب این استعداد بر او تجلی می کند.

ولوأن المیت و المقتول ــ أیّ میت کان أوأیّ مقتول کان ــ إذا مات أو قُتِلَ لایرجع إلی اللّه، لم یقض اللّه بموت أحد و لاشرع قتله.

پس اگر میت و مقتول، هر میتی که باشد خواه سعید و خواه شقی، و هر مقتولی که بود خواه به ظلم و خواه به حق؛ و اگر بمیرد و کشته شود و به حق راجع نگردد، حق ــ سبحانه و تعالی ــ هرگز قضای موت بر هیچ احدی نکردی و قتل هیچ احدی را مشروع نساختی، از آنکه عدم شرِّ محض است و اعدام بالکلیّة موجب فنای ربوبیت؛ چه تحقّق ربوبیت به مربوبیت [است]. پس اگر بدین موت صورتی از محل سلطنت اسم ظاهر و ربوبیت[٣٥] او بیرون می آید در ولایت سلطان **[٢٥٣ــپ]** اسم باطن و عبودیت او داخل می شود پس از بنده بودن خارج نمی گردد.

فالکل فی قبضته: فلا فقدان فی حقه.

پس همه در قبضهٔ اوست، در حقّ حق هیچ فقدان نیست از آنکه رجوع،محیطِ همه [است] لاجرم خروج هیچ چیز از او متصور نیست. بیت:

گر چه از ما کم شد از وی کم نشد بی دو چشم غیب کس محرم نشد

فشرع القتل وحکم بالموت لعلمه بأن عبده لایفوته: فهو راجع إلیه. علی أن قوله «وإلیه یرجع الأمر کله» أی فیه یقع التصرف، و هو المتصرِّف.

پس مشروع گردانید قتل را و حکم به موت [را] از برای آنکه می داند که این تفریق سبب اتصال است، و این فراق موجب وصال، و فوت از میان خلق حضور است با حق، و اگر چه ظاهراً ممات است اما در حقیقت چهره شوی حیات است. چنانکه می فرماید؛ بیت:

مرگ است چهره شوی حیاتِ توهمچومی می بر کف است چهره پراز چین چه مانده ای
مرگ از پی خلاص توغمخوار و واسطه است جان کن نثارِ واسطه غمگین چه مانده ای

و چون رجوع شیء بسوی شیء به دو معنی است[٣٦]: یکی چنانکه

---

(٣٤) پا: بغیبی.

(٣٥) پا: «به مربوبیت... ربوبیت» نبود.

(٣٦) قا: «است» نبود.

می گویی: «رجوع کرد امیر به سلطان» و این موجب نیست که راجع عین مرجوعٌ الیه باشد.

و دوم چنانکه می گویی: «راجع شد اجزای بدن به اصولش».

پس شیخ «و إلیه یرجع الأمرکله[37]» را تفسیر بر وجه دوم کرد، و تصریح نمود که متصرّف و متصرّفٌ فیه یکی است، و اسم آن محذوف است. یعنی: علی ان فی هذا القول اشارة الی ان المتصرّف و المتصرّفٌ فیه واحد.

فما خرج عنه شیء لم یکن عینه، بل هویّته هو عین ذلک الشیء.

یعنی: ظاهر نشد از حق چیزی که نه عین او باشد، بلکه هویت حق عین آن چیز است که از او خارج شده است. و تذکیر ضمیر راجع به «هویت» از برای تغلیب جانب معنی است.

وهو الذی یعطیه الکشف فی قوله «و إلیه یرجع الأمرکله».

یعنی: آنچه کشف حقیقی اقتضا می کند، این است، هویت حق عین هویت اشیاء است. «و إلیه یرجع الأمرکله[38]» راجع به این معنی است نه به معنی دیگر که اهل ظاهر فهم کرده اند. بیت:

اهل ظاهر از کلام حق نبیند غیر پوست مغز آن بیند که او بینا بود با چشم دوست

والتوفیق من الله تعالی. **[۲۵٤ـر]**

(۳۷ـ ۳۸) س ۱۱ ی ۱۲۳.

[۱۹]

فص حکمة غیبیة فی کلمة أیوبیة

چون حق ــ سبحانه و تعالی ــ غیب همهٔ غیوب است و هویت او ساری در جمیع اشیاء علویه و سفلیه و مکانیه و مرتبیّه؛ و حق ــ عزّ اسمه ــ در حق ایوب فرمود: «ارکض بر جلک هذا مغتسل بارد و شراب[1]». پس اظهار کرد ماء حیات حقیقیه از غیب، و تطهیر کرد او را بی شبهه و ریب از امراض حاصله از مسّ شیطان، که بُعد است از جناب رحمن، چنانکه مبیّن خواهد شد. لاجرم شیخ این حکمت را تسمیه به غیبیه کرد، از آنکه آبی که مطهر اوست مستور در تحت قدمین او بود، و سمت غیب داشت بحسب تمنای قلبی او.

و این ماء موصوف در حقیقت اشارت است بدانچه حضرت حق می فرماید: «و کان عرشه علی الماء[2]». لاجرم چنانکه ظاهر او را طاهر ساخت از امراض و اقدار، باطنش را نیز مطهر گردانید از ملاحظه اغیار.

و این آب از جنس آبی بود که جبرئیل، صدر خواجه را ــ علیه السّلام ــ بدان بشست.

و این حکمت را اضافت کرد به کلمهٔ ایوبیه، از برای نزول خطاب در حق او.

و مراد از حکمت غیبیه ظهور حق است او را به سلوک ریاضت و طاعت و عبادت، و حصول آب حیاتی که در عین ظلمات است به صبر در انواع بلایا و محن واقعه در نفس و اهل و اموال و اولادش. پس این همه واسطهٔ رفع درجات و رابطه تحصیل کمالات او گشت و سبب ترقی در حالات و تجلیّات او شد، از برای شهودش مبتلی و ممتحن را در عین بلایا و محن.

و لهذا صبر توانست کرد بر مقاسات شداید و معاناتش و بر عدم اشتغال به ازالت و مداواتش، تا غایتی که واصل شد به عین قرب از رب، و متمکن گشت در

---

(۱) س ۳۸ ی ۴۲.

(۲) س ۱۱ ی ۷.

مقام انس به رفع وحشت طلب. پس ندا کرد که: «إنّی مسّنی الشیطان[۳]». پس کشف کرد حق ـ سبحانه و تعالی ـ ضرّ او را، و مطهر گردانید از ادناس موانع سرّ او را.

و آنچه می گویند که تسمیه به حکمت غیبیه از آن جهت است که امور ایوب اولاً و آخراً ظاهر نشد مگر از غیب، چندان ملایم نیست؛ چه امور همهٔ اهل عالم ظاهر نمی شود مگر از غیب؛ لاجرم اختصاص نباشد.

اعلم أنه سر الحیاة سری فی الماء فهو أصل العناصر و الأرکان، و لذلک جعل اللّه «من الماء کل شیء حی»: و ما ثم شیء إلا و هو حی، فإنه ما من شیء إلا وهو یسبح بحمداللّه ولکن نفقه تسبیحه إلا بکشف إلهی. ولا یسبّح إلاحی.

سرّ حیات هویتِ [۲۵۴ـر] الهیه است که ساری است در جمیع اشیاء اوّلاً بظهورش در نفس رحمانی، و ثانیاً به سریانش در هر چیزی.

و ماء را از آن جهت اصل عناصر وارکان داشت که حدیث نبوی ناطق است[۴] بدان که: حق ـ جلّت قدرته ـ ذرّه‌ای آفرید بیضاء، و به نظر جلال در وی نظر انداخت؛ لاجرم آن ذرّه بگداخت و نصفی آب شد و نصفی آتش. پس از آتش دخان حاصل شد، سماوات را از آن دخان آفرید و زمین از کفک آب.

و از برای سریان این حیات ذاتیه در آب، حق ـ سبحانه و تعالی ـ هر چیز را ـ که حیات است ـ از آب آفرید از آنکه نطفه ها ـ که اصل خلقت حیوانات است ـ آب است، و آنچه بی‌توالد متکوّن می‌شود آن نیز بواسطه مائیت متعفنه[۵] است، و نباتات نیز همچنین است که بی‌آب نمی‌روید.

و چون هر چه در وجود است تسبیح می گوید به نص الهی، و جز حی تسبیح نتواند گفت، شیخ فرمود که:

فکل شیء حی. فکل شیء الماء أصله. ألا تری العرش کیف کان علی الماء لأنه منه تکوّن فطفا علیه.

یعنی: شیء حی است. و اصل هر شیء آب است. نمی‌بینی[۶] که عرش چگونه بر آب بود و بر سر آمد و مرتفع شد بر وی.

مراد از ماء ـ که اصل هر شیء است ـ نفس رحمانی است که هیولی کلّی و

---

(۳) س ۳۸ ی ۴۱.
(۴) قا: «است» نبود.
(۵) پا: متعقد.
(۶) قا: که + نمی بینی.

جوهر اصلی است، چنانکه گذشت که صور جمیع اشیاء حاصل است از او، نه ماءِ متعارف. پس این ماءِ مذکور آبی است که عرش اللّه بر وی است؛ چه عرش چنانچه اطلاق کرده می‌شود بر فلک اطلس، همچنین اطلاق کرده می‌شود بر مَلک، کما یقال: «ثل عرش الملک». و مراد آنکه خلل در ملک او درآمد. و از لفظ عرش سر یر اراده کرده می‌شود، و از این جهت که عرش جسمانی صورتی است از صور فایضه بر هیولی، بر وی نیز صادق می آید که گوئیم: بر آب است، کما اشار إلیه قوله تعالی: «و البحر المسجور[7]». یعنی: ممتلی از موجودات. و آن بحری است که موج او صور جمیع اجسام است.

و چون آب عنصری مظهر هیولی است که نفس رحمانی است؛ بدین علاقه هیولی کلیّه را نیز[8] بطر یق مجاز ماء خواند و بحر مسجور نام نهاد.

و او را نفسِ رحمانی خواندن نیز [۲۵۵ـر] بر طر یق مجاز است بواسطهٔ تشبیهش به نفس انسانی، از آنکه نفس بخار است و بخار اجزاءِ صغار مائیهٔ مختلط است به اجزاءِ هیولانیه. پس بطر یق تجوّز نفس رحمانی خواندند هیولی جمیع عالم و اصل همه مکوّنات را.

فهو یحفظه من تحته، کما أن الانسان خلقه اللّه عبداً فتکبر علی ر به و علاعلیه، فهو سبحانه مع هذا یحفظه من تحته بالنظر إلی علو هذا العبد الجاهل بنفسه.

پس مائی که نفس رحمانی است حفظ می کند این ملک و تعیّنات او را از تحتش، یعنی از باطنش. چنانکه حق ــ سبحانه و تعالی ــ انسانی که جاهل به نفس و عبودیت خو یش است از باطن و غیبش نگاه می‌دارد از روی نظر بر مرتبهٔ علیا و مکانت زلفیٰ او عنداللّه از حیثیت حقیقتش. و حال اینکه بنده دعوی ر بو بیت می کند و در رداءِ کبر یاء[9] از روی تکبّر منازعت می‌نماید و جاهل به نفس و عبودیت خو یش است، و اگر حق او را و جمیع عالم را چهرهٔ آرای و دوامٔ افزای نبودی و محافظت از باطن ننمودی، هر آینه به سمت انعدام موسوم شدی.

وهو قوله علیه السّلام «لو دلیتم بحبل لهبط علی اللّه». فأشار إلی نسبة التحت إلیه کما أن نسبة الفوق إلیه فی قوله «یخافون ر بهم من فوقهم»، «وهو القاهر فوق

(۷) س ۵۲ ی ۶.

(۸) پا: کلیه نیز.

(۹) پا: «از روی نظر... رداء کبر یاء» نبود.

عباده». فله الفوق و التحت.

یعنی: حفظ من التحت مذکور در قول رسول است که می‌فرماید که: «اگر دلوی در چاه انداز ید هبوط علی اللّه باشد». پس اشارت کرد که نسبت تحت بسوی حق چون نسبت فوقیّت است بسوی او در قول حق ــ سبحانه و تعالی ــ که می‌فرماید: «یخافون ربهم من فوقهم[۱۰]»، «و هو القاهر فوق عباده[۱۱]».

پس فوق و تحت هر دو او راست، یعنی نسبت فوقیّت و تحتیّت بسوی او مساوی است از آنکه حق محیط است به ظاهر و باطنِ همهٔ عالم. پس چنانکه فوقیّت بدو منسوب است، تحتیّت نیز بدو منسوب است. پس فوق و تحت همه او راست، زیرا که از جملهٔ مراتبِ وجودیه اوست.

ولهذا ما ظهرت الجهات الست إلا بالانسان، و هو علی صورة الرحمن.

یعنی: از این جهت که نسبت فوقیّت و تحتیّت [کرد] پس نسبت جمیع صفاتِ متقابله به حق ــ سبحانه و تعالی ــ برابر است. **[۲۵۵ــپ]** [پس] ظاهر نشد جهات ستّ مگر به انسان از برای مخلوق بودن انسان بر صورت رحمن و جامعیتش مرصفاتِ متقابله را.

و بدانکه اگر مراد به ظهور علم الجهات باشد، این معنی منحصر به انسان نتواند بود، از آنکه نفوسِ فلکی، بل جمیع حیوانات نیز بر این عالم‌اند. پس اَنْسَب آنست که گوئیم: مراد به ظهور تحقّق است بدین جهاتِ متقابله؛ یعنی متحقّق بدین جهات نمی‌شود بحسب مقام، مگر انسان؛ از آنکه جمیع مراتب وجود مقامات اوست بخلاف دیگری که هر یک را از ایشان مقامی معلوم است که از آن مقام تعدّی نمی‌کند کما قال تعالی: «و ما منا إلا له مقام معلوم[۱۲]».

پس انسان است که ظاهر است در سماء، و ظاهر است [در زمین] چنانکه اصلش را انسان بر صورت اوست، صفت این است که «هو الذی فی السماء اله و فی الأرض اله[۱۳]»؛ و باقی جهات نیز همچنین، چنانچه مقرّر شده است که حقیقت انسانیه است که ظاهر شده است در جمیع صور عالم. آری؛ بیت:

عالم همه در تست ولیکن از جهل پنداشته‌ای تو خویش را در عالم

ولا مطعم إلا الله، وقد قال فی حق طائفة «ولو أنهم أقاموا التوراة و الانجیل»، ثم

---

(۱۰) س ۱۶ ی ۵۰.
(۱۱) س ۶ ی ۱۸ و ۶۱.
(۱۲) س ۳۷ ی ۱۶۴.
(۱۳) س ۴۳ ی ۸۴.

نکر و عمّ فقال «وما أنزل إليهم من ربهم»، فدخل فی قوله «وما أنزل إليهم من ربهم» کل حکم منزل علی لسان رسول أو ملهم، «لأکلوا من فوقهم» و هو المطعم من الفوقية التی نسبت إليه، «ومن تحت أرجلهم»، وهو المطعم من التحتية التی نسبها إلی نفسه علی لسان رسوله المترجم عنه صلّی الله عليه وسلّم.

چون فرمود که نسبت فوقیّت بسوی حق ــ سبحانه و تعالی ــ برابر است، خواست که بیان کند که تا روشن شود که حق تعالی است که تربیت عباد می کند از فوق و از تحت، و مطعم به حکم «وهو یطعم ولایطعم»[14] غیر او نیست و توضیح این سخن می کند که حق تعالی در حقِ قوم موسی و عیسی فرمود که اگر ایشان به اقامتِ احکامِ تورات و انجیل قیام نمایند و اذعان کنند به آنچه از حق نازل شده است از کتبِ الهیه بر لسان هر رسولی، یا بر قلوبِ عبادِ حق بطریقِ الهام، هر آینه بخورند رزقِ معنوی از علوم و معارف و حکم از فوق خویش؛ یعنی از پروردگار خویش که اِطْعام می کند و پرورش می دهد ایشان را از جهت فوقیّت. و نیز بخورند از تحتِ اَرْجلِ خویش موایدِ [۲۵۶ــر] وجدانیات، و بچشند ذوقِ تجلیّات، و در یابند حالاتِ ذوقیه و وارداتِ الهیه را که حاصل نمی شود جز به سلوکِ به اَرْجل؛ و مطعم و مربّی از جهت تحتیّت هم حق است. چنانکه حضرت رسالت به حدیث «لو دلیتم بحبل» به نسبت تحتیّت اشعار کرد. آری؛ بیت:

جهان را بلندی و پستی توئی ندانم چه ای، هر چه هستی توئی

ولو لم يكن العرش علی الماء ما انحفظ وجوده، فإنه بالحياة ينحفظ وجود الحی.

ألا تری الحی إذا مات الموت العرفی تنحل أجزاء نظامه و تنعدم قواه عن ذلک النظم الخاص؟

و اگر عرش بر آب نبودی، وجودش متحفظ نگشتی؛ چه انحفاظ وجود حیّ جز به حیات نیست؛ اما عرش جسمانی، از برای آنکه اگر هیولی قابله مرصور جسمانیه را نبود بضرورت صورت عرشیه را وجود نباشد.

و اما عرش به معنی ملک، از برای آنکه اگر نفس روحانی که قابل صور حقایق عالم است نباشد، هیچ چیز به وجود نتواند آمد فکیف که دوام یابد.

و اما سماوات وارض که یک عرش اسمی است ازاسماء، اگر این ماء متعارف

---

(۱۴) س ٦ ی ١٤.

نباشد هیچ چیز از ایشان موجود نتواند شد.

و پیشتر بتقدیم رسید که هیولی و نفس رحمانی مسمّی می گردد در اصطلاح اهل الله به ماء، چنانکه ماءِ متعارف مسمّی است بدین اسم.

و چون ماء مظهر اسم حیّ است، شیخ فرمود که: به حیات متحفظ می‌شود وجود هر حی. نمی‌بینی که چون حی بمیرد به موت عرفی، منحل می‌شود اجزای نظام او، و منعدم می گردد قوایش از این نظم خاص.

و چون از اوّل فص تا اینجا تمهید مقدّمات بیان حال ایوب بود ــعلیه‌السّلامــ، شیخ فرمود که:

قال تالی لأیوب «ارکض بر جلک هذا مغتسل»، یعنی ماء، «بارد» لما کان علیه من افراط حرارة الألم، فسکّنه الله ببرد الماء.

یعنی: حق ــسبحانه و تعالیــ فرمود ایوب را ــعلیه‌السّلامــ که زمین را به پای خود فروکوب، تا ظاهر شود آبی که غسل را شاید، و مطهر بود امراض و اسقام را، و از جهت برودت مسکّن باشد حرارت آلام را. چون مأمورٌ به را بجای آورد، حق ــسبحانهِ و تعالیــ تسکین کرد افراطِ حرارتِ آلام را به برودت ماء.

آنچه تقریر کرده شد، ظاهر معنی است، و اما باطنش آنست **[۲۵۶ــپ]** که این خطاب امر است به ریاضت و مجاهده به ضربِ ارضِ نفس، تا ظاهر شود ماءِ حیاتِ حقیقیه بطریق تجسّد در عالمِ مثال، تاسالک غسل کند بدان آب، و زایل گردد از بدنش اسقام جسمانیه و از قلبش امراض روحانیه.

پس چون طریق مجاهده مسلوک داشت و استعداد او صافی گشت و قابل فیض الهی شد، بظهور آمد از حضرت رحمانیه، ماءِ حیاتِ حقیقیه. پس غسل کرد بدان و زایل گشت از ظاهر و باطنش، آنچه سبب حجاب و موجب بُعد بود از جناب ملکِ وهّاب.

ولهذا کان الطب النقص من الزائد والزیادة فی‌الناقص. والمقصود طلب الاعتدال، ولاسبیل إلیه إلا أنه یقاربه.

یعنی: ازاله کرد حق ــسبحانه و تعالیــ از ایوب ــعلیه‌السّلامــ افراط حرارت را که سبب آلام بود، نه حرارت را مطلقاً. ولهذا طب و تداوی به تنقیص است از کیفیّت زایده و به زیاده از کیفیّت ناقصه، تا حاصل شود مقصود که آن قرب است از اعتدال، زیرا که به اعتدال حقیقی راه نیست.

وإنما قلنا ولاسبیل إلیه ــأعنی الاعتدالــ من أجل أن الحقائق والشهود تعطی

التکوین مع الأنفاس علی الدوام، ولایکون التکوین إلا عن میل فی الطبیعة یسمی انحرافاً أو تعفیناً، وفی حق الحق إرادة وهی میل إلی المراد الخاص دون غیره. والاعتدال یؤذن بالسوء فی الجمیع، وهذا لیس بواقع، فلهذا مَنَعْنَا من حکم الاعتدال.

یعنی: چرا گفتیم که سبیل باعتدال حقیقی نیست از برای آنکه معرفت حقایق وشهادت یقینی عارف و مشاهد را اعطای این معنی می کند که اشیاء در هر آن و در هر نَفَس متکوّن می شود علی الدّوام، کما قال تعالی: «بل هم فی لبس من خلق جدید». و تکوّن متصور نیست مگر بعد از انعدام، و هر یک از این دو بی میل ممکن نی.

اما انعدام از برای آنکه حصول او بی میل[15] بسوی باطن صورت نبندد، و این میل[16] در حیوان مسمّی است به انحراف طبیعت، و در غیر او از مرکّبات به تعفن، چنانکه اگر مزاج فاکهه یا لبن یا غیر این متغیّر شود، گویند: عفونت در وی اثر کرد. و این میل به نسبت با جناب حق ـ سبحانه و تعالی ـ مسمّی است به ارادت، **[۲۵۷ـر]** از برای آنکه ارادت که مخصص و مرجح است در ممکنات، جانب وجود یا عدم را، و تخصیص و ترجیح عین میل است به یکی از دو حکم که به نسبت با ذاتِ ممکن متساوی اند.

و چون تکوین حاصل نمی شود بی میل؛ لاجرم اعتدال حقیقی بین الشیئین ممکن نباشد و وقوعش متصور نشود.

و بدانکه اعتدال و عدم او به نسبت با مرکب است از دو چیز متغایر، و میان وجود و عدم ترکّب نیست تا اعتدال یا عدمش اعتبار کرده شود.

اما غرض شیخ از این کلام اثبات آنست که تحقّق وجود عالم از میلی است که مسمّی است به ارادت، پس دائم میل در عالم متحقّق است خواه مایل بسیط باشد و خواه مرکب، و با وجود میل اعتدال ممکن نی؛ چه اعتدال متصور نیست مگر وقتی که چیزی بر وجهی مرکب باشد که هیچ جزوی از اجزای او بر جزوی دیگر بحسب کمیّت و کیفیّت زیاده نباشد.

و قد ورد فی العلم الالهی النبوی اتصاف الحق بالرضا و الغضب، و بالصفات.

(۱۵ و ۱۶) پا: مثل.

والرضا مزيل للغضب، والغضب مزيل للرضا عن المرضى عنه والاعتدلال أن يتساوى الرضا والغضب؛ فما غضب الغاضب على من غضب عليه وهو عنه راض. فقد اتصف بأحد الحكمين فى حقه وهو ميل. و مارضى الراضى عمن رضى عنه وهو غاضب عليه؛ فقد اتصف بأحد الحكمين فى حقه وهو ميل.

یعنی: وارد شد در علم الهی نبوی، اتصاف حق به رضا و غضب و سایر صفات متقابله، و رضا مزیل غضب است از مغضوبٌ علیه، و غضب مزیل رضا از مرضیٌ عنه، و اعتدال متساوی رضا و غضب بود. پس غاضب غضب نمی کند بر مغضوبٌ علیه، در آن حال که از او راضی باشد؛ لاجرم متّصف شد به احد الحکمین در حق او. و این جز میل نیست، و حق راضی نمی‌شود از هر که راضی می‌شود در آن حال که نزد وی غاضب باشد. پس متّصف شد در حق به احد الحکمین، و این نیز میل است.

پس در رضا و غضب نیز اعتدال متصور نشود، و این به نسبت با قوابل است، اما به نسبت با اعیان این صفات حاصله در جناب آلهی و حضرت اسمائیه چنین نیست؛ چه آن **[۲۵۷ــپ]** مقام جمع است، و یکی را بر دیگری غلبه نیست، اگر چه بعضی بر بعضی سابق باشد چون سبق رحمت بر غضب.

وإنما قلنا هذا من أجل من يرى أن أهل النار لايزال غضب الله عليهم دائماً أبداً فى زعمه. فما لهم حكم الرضا من الله فصحّ المقصود.

یعنی: نگفتم که حکم رضا متعلّق نمی‌شود بر آن که حکم غضب بر او متعلّق شود[۱۷] و بالعکس؛ مگر از روی نبأ بر زعم اهل حجاب که می گویند که غضب از اهل نار زایل نمی‌شود و حکم غضب ابداً بر ایشان جاری است. و متعلق نمی شود بر ایشان حکم رضا از حق ــعزّ و جلّــ پس اگر امر چنان باشد که ایشان گمان می‌برند، پس مقصود درست گشت.

فإن كان كما قلنا مآل أهل النار إلى إزالة الآلام وإن سكنوا النار، فذلک رضا: فزال الغضب لزوال الآلام، إذا عين الألم عين الغضب إن فهمت.

پس اگر چنانچه[۱۸] ما گفتیم مآلِ اهلِ نار به ازالت آلام باشد و به نعمی که مناسب اهل جحیم است، چنانکه تقریر کرده شد، تا آنکه ساکن باشند در نار، پس این عین رضا است از ایشان، ازآنکه زوال الم عین زوال غضب است، و چون غضب

---

(۱۷) قا: «شود» نبود.

(۱۸) پا: چنانکه.

زایل شود رضا حاصل گردد.

و شیخ ــ قدّس الله سرّه ــ اگر چه در این قول به عنایت الهی صاحب یقین است، اما از برای الزام حجت بر اهل حجاب فرمود که: «وإن کان کما قلنا»، چنانکه امیرالمؤمنین ــ کرّم الله وجهه ــ با آنکه «لو کشف الغطاء ما ازددت یقیناً» کاشف حال اوست در بعضی اشعار خویش می فرماید؛ بیت:

قال المنجم والطبیب کلاهما   لن یحشر الاجساد قلت الیکما
ان کان قولکما فلست بخاسر   اوکان قولی فالخسار علیکما

الزام خصم به تسلیم بعضی مقدّماتش طریق معهود اهل کمال است.

فمن غضب فقد تأذی، فلایسعی فی انتقام المغضوب علیه بإیلامه إلا لیجد الغاضب الراحة بذلک، فینتقل الألم الذی کان عنده إلی المغضوب علیه. والحق إذا أفردته عن العالم یتعالی علواً کبیراً عن هذه الصفة علی هذا الحد. وإذا کان الحق هویّة العالم، فما ظهرت الأحکام کلها إلامنه وفیه.

یعنی: غاضب و منتقم غضب نمی کند و انتقام نمی کشد مگر از برای وجدان راحت بدین انتقام، تا انتقال [۲۵۸ــر] کند المی که نزد اوست به مغضوبٌ علیه.

و حق ــ سبحانه و تعالی ــ از حیثیت ذات و انفرادش از عالم، غنی است از عالمین و متعالی از این صفت. و از این روی که هویت عالم عین هویت حق است، ظاهر نمی شود همهٔ احکام رضا و غضب، مگر از حق و در حق.

و اگر به خاطر تو خطور کند که این کلام مبنی است بر آنکه غضب و انتقام منسوب به حق مثلِ غضب و انتقام منسوب است به ما، اگر به معنی دیگر باشد این حکم بر او مترتب نتواند بود؛ باید که تأمل کنی در قول رسول ــ علیه السّلام ــ که می گوید: «إن الله خلق آدم علی صورته» تا این وهم مندفع شود.

وهو قوله «وإلیه یرجع الأمر کله» حقیقة و کشفاً «فاعبده و توکل علیه» حجاباً وستراً.

یعنی: قول ما که گفتیم: احکام ظاهر نمی گردد مگر از وی[19] و در وی؛ معنی قول اوست عزّ وجلّ که می فرماید که: مآل امور حسن و قبیحش و نعیم و جحیمش همه از روی کشف و حقیقت راجع بسوی اوست سبحانه و تعالی. قال: «قل کل من

(۱۹) قا: از او.

عند الله ›› [۲۰]

پس چون امر بر این نهج باشد، انقیاد فرمان او کن و طاعت بقدر استطاعت بجای آر و توکّل بر حق کن در این حال که محجوب و مستور است از نظر تو، تا در این حال که تو در حجاب و ستری از حق ــ تعالی و تقدس ــ.

فلیس فی الامکان أبدع من هذا العالم لأنه علی صورة الرحمن.

یعنی: چون هویت حق ــ سبحانه وتعالی ــ هویت عالم باشد و مرجع جمیع آنچه در عالم است بسوی او بود پس در امکان بدیع تر از این عالم نیست از برای مخلوق بودن او به صورت رحمان؛ چه عالم تفصیل حقیقت انسانیه است بصورت رحمان.

أوجده الله أی أظهر وجوده تعالی بظهور العالم کما ظهر الانسان بوجود الصورة الطبیعیة.

یعنی: ایجاد کرد حق تعالی عالم را، و چون وجود عالم مستدعی وجود حق بود از آنکه محدث است و او را از محدثی که احداث او کند، چاره نیست و آن حق است ــ سبحانه و تعالی ــ، تفسیر «أوجده الله» را شیخ به «أظهر وجوده تعالی» کرد. و این بدان معنی است که[۲۱] حق ــ عزّ وجلّ ــ غیب عالم است و باطن او، چنانکه حقیقت انسانیه غیب این صورت طبیعیه است و ظهور بدو یافته.

فنحن صورته الظاهرة، وهویته روح هذه الصورة المدبرة لها. [۲۵۸ــپ] فما کان التدبیر إلا فیه کما لم یکن إلا منه. فهو «الأول» بالمعنی «والآخر» بالصورة وهو «الظاهر» بتغیر الأحکام والأحوال، «والباطن» بالتدبیر.

یعنی: ما که اعیانِ عالمیم، با جمیع صور روحانیه و جسمانیه صورتِ ظاهرهٔ اوئیم، و هویت او روح این صورت که مدبّر است در او.

پس تدبیر جز در حق نیست چنانکه جز از او نبود پس اوست «اوّل» به معنی، و «آخر» به صورت؛ و اوست «ظاهر» به تغیّر احکام و احوال، و «باطن» بحسب تدبیر و تصرف، کما قال تعالی: «یدبّر الأمر من السَّماء إلی الأرض». [۲۲]

و جملهٔ این معنی آنست که می فرماید:

ای که دراقلیم معنی حاکم وسلطان توئی — جمله عالم یک تن تنها[۲۳] ودر وی جان توئی
پرده ها انگیختی ازخلق بهرِاحتجاب — در پس هر پرده دیدم شاهد پنهان توئی

---

(۲۰) س ٤ ی ۷۸.
(۲۱) قا: «که» نبود.
(۲۲) س ۳۲ ی ۵.
(۲۳) پا: «تنها» نبود.

این وآن گفتن مرا عمری حجاب راه بود چون گشادی چشم من، دیدم که این وآن توئی

«وهوبکل شیء علیم» فهوعلی کل شیء شهید، لیعلم عن شهود لاعن فکر.

یعنی: اوست عالم به هر چیزی؛ پس اوست حاضر و شاهد بر هر چیزی تا هر چیزی را بطریق شهود و عیان داند نه به فکروحسبان. پس علم او شهودی است نه مستفاد از قوّت مفکّره. و این نیز بر تقدیر قرائت[24] مبنی للفاعل است.

و اگر «لیعلم» خوانده شود بر مبنی للمفعول، معنی آنست که حق بر هر چیزی شاهد و حاضر است، تا هر یک از اهل عالم اورا بطریق شهود دانند نه ازطریق فکر؛ ازآنکه فکر به نسبت با غایب است نه به نسبت با حاضر. و وجه اخیر اَنْسَب است.

فکذلک علم الأذواق لاعن فکر وهو العلم الصحیح وما عداه فحدس وتخمین لیس بعلم أصلاً.

و حال علم اذواق همچنین است، و علم صحیح آنست و ماعدای او حدس است و تخمین، و علم صریح و معرفت صحیح نیست.

آنچه بینا به دیدِ خود سنجد کی در آغوش فکر ما گنجد

ثم کان لأیوب علیه السّلام ذلک الماء شراباً لإزالة ألم العطش الذی هومن النّصب والعذاب الذی مسه به الشیطان، أی البعد عن الحقائق أن یدرکها علی ما هی علیه.

«نصب» به فتحتین و ضمتین و ضمه و فتحه، لغات است در این لفظ.

یعنی: این آب ایوب را شراب بود از برای ازالهٔ الم عطش، یعنی از برای خلاصی از ضرری که در بدن بود، و ازعذابی که بواسطه مِساس شیطان لاحق شده که عذاب حجاب است ازجناب الهی [۲۵۹ــر] و بُعد و حرمان از نعیم ابدی.

ولهذا تفسیر کرد شیطان را به بعد از حقایق و ادراک آنچه او فیعال است از شطن؛ و شطون[25] بعد است.

و اگر چه ایوب ــعلیه السّلامــ معذب به عذاب جسمانی نیز بود اما چون عذاب روحانی از روی الم سخت‌تر بود عذاب را بر عذاب حجاب حمل کردیم، چون شربِ ماءِ حیات دست داد و ظاهر و باطنش به حیات حقیقی زنده گشت و دل او به ادراک منوّر شد، زایل شد از او الم فراق، و منطفی گشت نارشوق و اشتیاق.

---

(۲۴) قا: قرائت + است.

(۲۵) قا، پا: شطو .

فیکون بادراکها فی محل القرب. فکل مشهود قریب من العین ولو کان بعیداً بالمسافة. فإن البصر یتصل به من حیث شهوده ولولا ذلک لم یشهده.

و بواسطه ادراک متمکن می گردد در محل قرب، از آنکه مدرک قریب به مدرک [است]، پس هر مشهود قریب است به عین، اگر چه از روی مسافت بعید باشد از آنکه بصر از حیثیت شهود متصل است به مشهود خویش و اگر این اتصال نبودی شهود دست ندادی. این قول اشارت است بدان مذهب که در زمان ابصار قایل اند به خروج شعاع بصر.

أو یتصل المشهود بالبصر.

یا متصل می شود مشهود به بصر. و این اشارت است به مذهب آنکه قایل است به انطباع.

کیف کان. فهوقرب بین البصر والمبصَر.

یعنی: خواه مشاهده به اتصال شعاع باشد و خواه به انطباع، هر کدام که از این دو مذهب حق باشد باری از قرب در میان بصر و مُبْصَر چاره نیست.

ولهذا کنّی أیوب فی المس، فاضافه إلی الشیطان مع قرب المس فقال البعید منی قریب لحکمه فیّ.

و از برای تحقّق این قرب ایوب ــ علیه السّلام ــ در فعل مسّ، ضمیر متکلّم آورد، و مسّ را با وجود آنکه قریب است به نفس او، نسبت به شیطان کرد و گفت: «انی مسّنی الشّیطان بنصب و عذاب»[26].

پس ایوب به لسان اشارت در این قول می گوید: آنچه بعید است قریب است به من، از برای معنیی که حق تعالی در عین مرکوز ساخته است، و آن حجابی است از تعیّن من که اصل بیگانگی و سرمایهٔ دوگانگی است از آنکه شیطان در هیچ احدی تصرف نمی کند مگر بواسطهٔ معنیی که از شیطان در اوست.

پس این کلام از ایوب ــ علیه السّلام ــ شکایت است به حق از نفس و تعیّن خویش، که موجب **[۲۵۹ــپ]** اثنینیت و بعد از حضرت احدیت است، و دوری از رحمان و قرب به شیطان.

و ممکن است که حمل این کلام که[27] شیخ فرمود، بر معنی دیگر کرده شود،

---

(٢٦) س ٣٨ ی ٤١.

(٢٧) قا: در.

و آن معنی اینست که بعیدی که شیطان است قریب است به من، از برای معنیی که حاصل است در باطن من. و آن معنی اینست که شیطان نیز مظهری است از مظاهر حقانیه، و مطهر قریب است به ظاهر. پس بعیدی که شیطان است قریب است به حقی که ظاهر است در صورت من.

و چون گفت که بعید به من قریب است، گوئیا سائلی گفت که بعید بدو چگونه قریب تواند بود؟ لاجرم شیخ ـ قدّس الله سرّه ـ فرمود:

وقد علمت أن البعد والقرب أمران إضافيان، فهما نسبتان لاوجود لهما فی العین مع ثبوت أحکامها فی البعید والقریب.

یعنی: بتحقیق دانسته‌ای که قرب[28] و بعد دو امر اضافی اند. و این هر دو نسبت اند که عین خارجی ندارند با وجود آنکه احکام ایشان بر قریب و بعید ثابت است.

نمی بینی چون حق ـ سبحانه و تعالی ـ تجلی کند بر عینی از اعیان، هر بعید بدو قریب می گردد. پس مشاهده می کند همه را به شهود عیانی، چنانکه بعید از روی مسافت قریب می شود به عین ناظر. و چون حق مختفی شود از عینی، بعید گردد از او هر قریب، از برای غلبه ظلمت و استیلای آن بر این عین، با آنکه هویت حق در او یی هر عین هویدا است. پس قرب و بعد دو امرِ اضافی اند به نسبت با اعیان و استعداداتش. آری؛ بیت:

درجان منی وازتومن هستم دور　　　چشمم به توروشن وزدیدارتوکور
مشکل ترازاین که‌را فتَدواقعه [ای]　　　توبامن ومن ازتوجداومهجور

وأعلم أن سر الله فی أیوب الذی جعله عبرة لنا وکتاباً مسطوراً حالیاً تقرؤه هذه الأمة المحمدیة لتعلم ما فیه فتحلق بصاحبه تشریفاً لها.

یعنی: بدانکه سرِّ حضرت الهی در قصهٔ ایوب ـ علیه السَّلام ـ که حق ـ سبحانه و تعالی ـ عین او و احوالش را از برای ما عبرت گردانید و کتاب مسطور ساخت که آنچه در اوست اهل کمال به لسان حال می خوانند، و عرفای امّتِ محمدیه بدان سرّ راه می برند، آنست که این امّت آنچه در آن قصه است از اسرار، در یابند و تحقیق کنند که اظهار ماءِ مطهر مر ظاهر و باطنش از ارض نفس او بود، و [۲۶۰ ـ ر]

(۲۸) پا: قربت.

مقصود او ازندا طلب فناء فی الله بود، تا این امّت نیز به تحمل شداید مکابدات و صبر بر مجاهدات، ملحق به مقام او شوند. پس این اخبار تشریف است این امّت را.

فأثنی الله علیه ــأعنی علی أیوبــ بالصبر مع دعائه فی رفع الضرعنه. فعلمنا أن العبد إذا دعا الله فی کشف الضر عنه لایقدح فی صبره.

یعنی: حضرت آلهی بر ایوب ــعلیه السّلامــ ثنا گفت به اینکه صابر است، با آنکه در دعا دفع مضرت از خدا طلبید.

پس دانستیم که طلب کردن بنده کشفِ ضرر را از حق سبحانه قادح صبر نیست، بلکه عدم دعا در کشف مضرت و ترک طلب از حضرت عزت نزد اهل طریقت مذموم است، از آنکه مشابه مقاومت است با حضرت خلّاق، و دعوی تحمل مشاق چنانکه شیخ محقّق ابن‌الفارض ــقدّس الله روحهــ می گوید:

و یحسن اظهارالتجلد[۲۹] للعدی — و یقبح الا[۳۰] العجز عند الاحبة

و حضرت مولوی ــقدّس سرّهــ در مثنوی می فرماید؛ بیت:

نالم ایرا ناله‌ها خوش آیدش — وز دو عالم ناله و غم بایدش
آدم از فردوس و ازبالای هفت — پای ما چان از پیِ این ناله رفت
چون بنالم سخت از دستان او — چون نیم در حلقهٔ مستان او

وأنه صابر وأنه نعم العبد کما قال تعالی «إنه أواب» أی رجاع إلی الله لا إلی الأسباب، والحق یفعل عند ذلک بالسبب لأن العبد یستند إلیه، إذ الأسباب المزیلة لأمرما کثیرة والمسبّب واحد العین. فرجوع العبد إلی الواحد العین المزیل بالسبب ذلک الألم أولی من الرجوع إلی سبب خاص ربما لا یوافق علم الله فیه.

یعنی: ایوب ــعلیه السّلامــ با وجود طلب کشف مضرت از حق ــسبحانه وتعالیــ صابر است و نیکوْبنده، چنانکه حق ــسبحانه و تعالیــ در حق او گفت: «نعم العبد إنه أواب»[۳۱]. یعنی چه نیکوبنده [ای] است ایوب که اواب است. یعنی باز گردنده به حق نه به اسباب. و حق تعالی مطلوب او را عطا می دهد بواسطه سببی، از آنکه استناد عبد به حق است. یعنی وجود او مستند الی الله است؛ لاجرم می باید که به مستند خود رجوع کند؛ چه اسباب مزیله مر امری را از مضار بسیار است، و

(۲۹) پا: التجلیه.

(۳۰) قا: غیر.

(۳۱) س ۳۸ ی ۳۰ و ٤٤.

مسبب جز یک ذات نی. پس رجوع عبد به عین واحد که مزیل هر الم است به سببی از اسباب اولی است [۲۶۰ــپ] از رجوع او به سبب خاص؛ چه گاه باشد که این سبب موافق نباشد سببی را که در علم حق است.

بیت

متاب رخ ز مسبب برای هر سببی تو ز ینهار از او خواه هر نَفَس زنهار

فیقول إن الله لم یستجب لی وهو ما دعاه، وإنما جنح إلی سبب خاص لم یقتضه الزمان ولا الوقت.

پس عبد داعی گوید که دعای مرا حق اجابت نکرد و حالانکه او از حق نخواسته است، بلکه میل به غیر کرده است، و در صورت آنچه را سبب قربت تصور کرده همت بر او بسته، و حالانکه زمان و وقت اقتضای ترتّب مطلوب بر آن سبب نمی کند، پس بنده می نالد که؛

مسبب سبب اینجادِرسبب در بست[32] ببین به من که چهامی کشم ز بی سببی

و حق تعالی از حال او این خبر می دهد که؛

آنها که زما خبر ندارند گویند دعا اثر ندارد

فَعَمِلَ أیوب بحکمة الله إذ کان نبیاً.

پس ایوب ــعلیه السَّلامــ چون نبی بود عمل به حکمت کرد، و دست از تشبّث به اذیال سبب بازداشت و رجوع به مسبب الاسباب اولی شمرد.

لما عَلِمَ أن الصبر الذی هو حبس النفس عن الشکوی عند الطائفة، ولیس ذلک بحدّ للصبر عندنا. وإنما حده حبس النفس عن الشکوی لغیر الله لا إلی الله.

علمای ظاهر و بعضی اهل طریق که هنوز به مقام تحقیق نرسیده‌اند، گویند: صبر حبس نفس است از شکوی مطلقاً.

وحد صبر نزد ما این نیست، بلکه حبس نفس است از شکوی[33] به غیر حق، نه شکایت به خدا، از آنکه شکایت بردن به غیر مستلزم اعراض است از حق و عدم رضا به احکامش. و شکایت الی الله اظهار عجز و مسکنت و افتقار الی الله است، و اظهار اینکه حق ــجلّت قدرتهــ قادر است بر ازالت موجبات، و این همه محمود است؛

---

(۳۲) پا: در سبب بسته است.

(۳۳) پا: «وحد صبر... شکوی» نبود.

لاجرم بنده عارف گوید؛ بیت:

حسین راچو پناهی بغیرجانان نیست چودوست قهرکندهم به دوست بگریزد

فحجب الطائفة نظرهم فی أن الشاکی یقدح بالشکوی فی الرضا بالقضاء، ولیس کذلک، فإن الرضا بالقضاء لاتقدح فیه الشکوی إلی الله ولا إلی غیره، وإنما تقدح فی الرضا بالمقضی. ونحن ما خوطبنا بالرضا بالمقضی. والضر هوالمقضی ما هوعین القضاء.[۲۶۱ــر]

یعنی: منع نکرد طایفه مذکور از شکایت، مگر نظر ایشان در این معنی که شکایت کننده راضی نمی باشد به قضاء، خواه شکایت بسوی حق برد وخواه به غیر او. و حقیقت حال چنین نیست از آنکه قضاء حق است در اشیاء، بر آن وجهی که می داند. و هیچ مقضی که بنده بحسب استعدادش از حضرت آلهیه می طلبد بی این حکم که قضاء است در وجود واقع نمی شود.

و شک نیست که حکم غیر محکوم به و محکوم علیه است، از آنکه نسبتی قائم [است] به این هر دو. پس لازم نیست از رضا به حکم حق ــسبحانه و تعالی ــ رضا به مقضی؛ چه بنده را چاره نیست از رضا به حکم سیّد خود، اما چون مقضی مقتضای عین بنده است و شاید که از او راضی باشد و شاید نی، کما قال: «من وجد خیراً فلیحمد الله تعالی و من وجد دون ذلک فلایلوّمن الا نفسه»، اگر چه در این کلام اشکالات وارد می شود اما طریق مراعات ادب با حق که شیمه مرضیه متوجهان جناب مطلق اند، آنست که بتقدیم رسید. بیت:

گناه اگرچه نبوداختیارماحافظ تودرطریق ادب کوش.گوگناه منست

وعلم أیوب أن فی حبس النفس عن الشکوی إلی الله فی رفع الضر مقاومة القهر الالهی، وهوجهل بالشخص إذ ابتلاه الله بما تتألم منه نفسه، فلایدعوالله فی إزالة ذلک الأمر المؤلم، بل ینبغی له عند المحقق أن یتضرع ویسأل الله فی إزالة ذلک عنه، فإن ذلک إزالة عن جناب الله عند العارف صاحب الکشف.

و ایوب ــعلیه السّلامــ دانست که حبس نفس از شکوی به نسبت با حضرت خدا مقاومت قهر الهی است، و این غایت جهل که حق ــسبحانه و تعالیــ بنده‌را به امر مؤلم مبتلاء[۳۴] کرده باشد و او به تضرّع و ابتهال عرض حال به حضرت ذوالجلال و الجمال نکند، بلکه نزد محقّق سؤال در ازالهٔ این الم واجب است، از آنکه در حقیقت

(۳٤) پا: «مبتلاء» نبود.

ازالۀ الم است از جناب حق، پیش عارف و صاحب کشف؛ چه هویت او هویت حق است، پس ازاله از نفس راجع شود به ازاله از حق.

فإن الله قد وصف نفسه بأنه یؤذی فقال «إن الذین یؤذون الله و رسوله». وأی أذیً أعظم من أن یبتلیک ببلاء عند غفلتک عنه أوعن مقام إلهی لا تعلمه لترجع إلیه بالشکوی فیرفعه عنک، فیصح الافتقار الذی هو حقیقتک، فیرتفع عن الحق الأذی بسؤالک إیاه فی رفعه عنک. [۲۶۱ــپ]

پس بدرستی که حق تعالی[۳۵] وصف کرد نفس خود را به اینکه ایذاء کرده می شود، و فرمود: «إن الذین یؤذون الله و رسوله»[۳۶]. و کدام أذی اعظم از این باشد که حق ــ سبحانه و تعالی ــ ترا مبتلاء کند به بلایی، و گوشمال دهد به ابتلائی، از آن جهت [که] تو غافلی، یا از مقامی از مقامات الهی ذاهل؛ چه بنده را ابتلاء حاصل نمی شود مگر به سبب غفلتش ازحضرت حق سبحانه، یاازحضرتی از حضرات کلیّۀ او. و این ابتلاء ازغیرت حق است بر بنده، پس مبتلاء ساختن حق ترا از جهت دوست داشتن تست از آنکه محبوب محبّ خود را دوست می دارد، و اگر مشتغل به غیر می بیند براوغیرت می آرد و می گوید:

منگر به هر گدایی که تو خاص از آن مایی
مفروش خویش ارزان که تو بس گرانبهایی
بگسل ز بی اصولان مشنو فریب غولان
که تو از شریف اصلی، که تو از بلندجایی
تو به روح بی زوالی، زدرون با جمالی
تو از آنِ ذوالجلالی، تو ز پرتو خدایی
چوتولعل کان ندارد، چو تو جان جهان ندارد
که جهان کاهش است این و توجانِ جانفزایی
چه خوش است زرخالص چو به آتش اندر آید
چه کند درون آتش هنر و گهرنمایی
مگریز ای دلاور تو زشعله های آذر
ز برای امتحانی چه شود اگر در آیی

---

(۳۵) قا: که تعالی.

(۳۶) س ۳۳ ی ۵۷.

به خدا ترا نسوزد رخ تو چو گل فرو زد
که خلیل زاده‌ای تو، زقدیم آشنایی

و این همه از برای آنست تا شکایت به درگاه او بری، و از روی غیرت به گوشهٔ چشم در غیر او ننگری، و افتقاری که لازم حقیقت تست جز بدو عرضه نکنی، تا لطف چاره‌جوی او به رفع آلام تو قیام نماید، و بواسطه سؤال تو رفع أذیٰ را از حضرت حق،اذیٰ از حق مرتفع شود، از آنکه حقیقت تو هویت حق است ظاهر در صورت تو، چون رفع أذی از نفس خویش خواستی رفع أذی از حق نیز خواسته باشی.

إذ أنت صورته الظاهرة. كما جاع بعض العارفين فبكى فقال له في ذلك من لاذوق له في هذا الفن معاتباً له، فقال العارف «إنما جوعني لأبكي». يقول إنما ابتلاني بالضر لأسأله في رفعه عني، وذلك لايقدح في كوني صابراً. فعلمنا أن الصبر إنما هو حبس النفس عن الشكوى لغير الله.

ارتفاعِ الم از تو ارتفاعِ الم از اوست؛ چه تو صورتِ ظاهرهٔ او یی، پس چون شدت ارتباط را دانستی، دوا از درد دهندهٔ خویش [۲۶۲ــر] جوی و از بهر التجاء به غیر، برهنه پادرخارزار[۳۷] مپوی، که مسیحای جانِ تو درهای گلستان گشاده است[۳۸] و این صلا در داده:

ای بنده بازگردو به دَرْگاهِ ما بیا بشنوزآسمانها «حیّ علی الصلا»
درهای گلستان زبرایت گشاده‌ایم درخارزار چند روی ای برهنه پا
جان را من آفریدم و دردش داده‌ام آن کس که درد داد همو سازدش دوا

چنانکه عارفی گرسنه شد و از گرسنگی بگریست پس کسی که او را ذوق این فن نبود، در خطاب عارف زبان به عتاب گشاد. عارف گفت: مرا از آن روی گرسنه داشته است تا بگریم؛ لاجرم می گوید: مرا به ضرّ مبتلاء ساختن از برای آنست که رفع ضرری که به من رسیده است از او خواهم. و این در صابر بودنِ او قادح نیست. پس دانستیم که صبر حبسِ نفس از شکوی است[۳۹] به غیر حق ــ سبحانه و تعالی ــ آه آه؛

بیت

(۳۷) قا: در+ خا زار.
(۳۸) پا: «دوا از درد... است» نبود.
(۳۹) قا: «است» نبود.

از که جویم انسِ دل، چون مونسِ جان یادِ تست
با که گویم دردِ خود چون غایتِ درمان تویی

و أعنی بالغیر وجهاً خاصاً من وجوه الله. وقدعین الله الحق وجهاً خاصاً من وجوه الله وهو المسمّی وجه الهویة فتدعوه من ذلک الوجه فی رفع الضر لامن الوجوه الأخر المسماة أسباباً، ولیست إلا هومن حیث تفصیل الأمر فی نفسه.

این جواب است از سؤال مقدّر که اگر قایلی گوید که: جمیع موجودات مظاهر حق ـــسبحانه و تعالی ـــ است و غیر را وجود نیست، پس چگونه متصور شود شکوی به غیر حق؟

در جواب می فرماید که: مراد از غیر هویتِ متعیّنه است به تعیّنات مقیّد، خواه جزئیه باشد و خواه کلیّه، و این وجوه خاصه است، و حق ـــسبحانه و تعالی ـــ معیّن کرده است وجهی که قبلهٔ حاجات باشد و طلب مطالب از آن وجه کنند که جامع جمیع وجوه و تعیّنات است به احدیت جمعش، که آن مسماست به وجه هویتِ مطلقه که جامع همهٔ وجوه است، وآن اسم «اللّه» است؛ لاجرم ازاو می خواه نه از وجوه آخَر، که منعوته است به سِوَی وغیر یت واسباب. واگر چه این وجوه نیز جز تفصیل آن وجه جامع نیست، اما خاص بودن درحقیقت بحسب تفصیل است نه از روی جمع، کما قیل:

کل الجمال غدا لوجهک مجملا لکنه فی العالمین مفصل

لاجرم می گوید:

همه جمال تو بینم چو چشم باز کنم همه شراب تو نوشم چو لب فراز کنم

فالعارف لایحجبه سؤاله هویّة [۲٦۲ــپ] الحق فی رفع الضرعنه عن أن تکون جمیع الأسباب عینه من حیثیة خاصة. وهذا لایلزم طریقته إلا الأدباء من عباد الله، فإن للّه أمناء لایعرفهم إلا الله ویعرف بعضهم بعضاً. وقد نصحناک فاعمل وإیاه سبحانه فاسأل.

یعنی: اگر عارف سؤال کند از وجه جامع الهی در دفع مضرت از خود بدان وجه، محجوب نمی گردد بدان وجه از وجوه دیگر که اسباب است وبر او پوشیده نمی شود عین او بودن این وجوه از وجهی، چنانکه غیر عارف محجوب گشت و به مغایرت میان وجه خاص حق و سایر وجوه قایل شد مطلقاً، بلکه عارف حکم می کند که همهٔ وجوه مجتمع است در حقیقت واحده که آن مجمع این وجوه است. چنانکه این دو بیت بیان حال این دو طایفه می کند:

گرجمله تویی پس این جهان چیست ور هیچ نیم پس این فغان چیست
هم جمله تویی و هم همه تو آن چیز که غیر تست آن چیست

و وجهی که قبلهٔ حاجات است در شرع[۴۰]، مجمل این وجوه و مجمع اوست و این وجوه کثیره تفصیل آن وجه خاص؛ پس مغایرت بحسب جمع و تفصیل نه از روی حقیقت است. بیت:

ای یافته تو از هر کسی بوی دگر هر کس به تو می روند از سوی دگر
از روی ظهور گر چه ما بسیاریم هستیم یکی ما همه از روی دگر

و لزوم بر طریقت ادراک این معنی و معرفت حقیقت آن دست نمی دهد مگر ادباء را از عبادالله، و امناء را بر اسرار حضرت آله که ایشان را نمی‌شناسند حق المعرفة، مگر حق سبحانه و عارفان کامل و اولیاءِ مکمّل. و ما ترا نصیحت کردیم که در هبوب بلوی پیشهٔ شکوی جز به درگاه حق نکنی. پس عمل به مقتضای نصیحت بجای آر، و دفع بلا و رفع أذی از حق ــ سبحانه و تعالی ــ طَلَبْ نه از غیر او، و از سرِ ذوق در مخاطبهٔ او بگو:

ای آنکه همیشه در دل و جان منی بل جان منی وسرِّ پنهان منی
در حالت صحتم تویی قوت تن در حالت درد و رنج درمان منی

---

(۴۰) پا: «در شرع» نبود.

[۲۰]
فص حکمة جلالیة فی کلمة یحیویة

هر آینه دانسته[ای] که از صفات الهیه و اسماءِ ربانیه آنچه اختصاص به قهر و نقمت دارد، مسمّی است به جلال، [۲۶۳-ر] و آنچه اختصاص به لطف و رحمت دارد، مسمّی است به جمال. و اوّل معطی خشیت و فیض و ورع و تقوی است، و ثانی معطی انس و رحمت و بسط و رجاء.

و چون یحیی -علیه السَّلام- به انقباض و خوف و خشیت موصوف بود و به حزن و بکاء و رهبت معروف، چنانکه از جریان دمع أخادید در وجه مبارکش پدید آمده بود. و رسول -علیه السَّلام- خبر داد که عیسی و یحیی -علیهما السَّلام- ملاقات کردند. یحیی عیسی را گفت: آثار نشاط و دوق و انبساط در تو مشاهده می کنم، مگرتوازمکرخدای ایمنی؟عیسی گفت: من نیز ترا با گریه و غم و حزن و الم می بینم، مگر تو از فضل و رحمت حق نومیدی؟ حق -سبحانه و تعالی- وحی فرستاد که حق در طرف آن کس است که حسن ظن او در حق من بیشتر است.

و عاقبت امر یحیی به قتل انجامید و فوران[1] دم او از حد گذشت و تا هفتاد هزار کافر از برای قصاصش کشته نشد، خون او ساکن نگشت؛ لاجرم بدین مناسبات حکمت جلالیه به کلمۀ یحیویه اختصاص یافت.

دیگر جلال مفنی موجودات است تا راجع شود به اولیّت، کما قال تعالی: «لمن الملک الیوم للّه الواحد القهّار»[2]. و این هر دو اسم از اسماء جلال است. و یحیی را اولیّت است در اسماء که «لم نجعل له من قبل سمیا»[3].

پس این حکمت که موجب ظهور اولیّت است، بدو مخصوص شد، و از برای این سرّ شیخ افتتاح فص بدین قول کرد که:

هذه حکمة الأولیة فی الأسماء، فإن اللّه سماه یحیی أی یحیا به ذکر زکریا. و«لم

---

(۱) پا: حوران.

(۲) س ۴۰ ی ۱۶.

(۳) س ۱۹ ی ۷.

نجعل له من قبل سمیا».

اول در اکوان آنست که چیزی از جنسش[4] بر وی سابق نباشد. پس چون یحیی را ــعلیه السّلامــ پیش از او هیچ همنامی نبود اعنی[5] تا عهد او هیچ یحییِ نام در میان انام نبود؛ لاجرم اوّل مسمّی به این اسم شد. و حق سبحانه او را یحیی نام نداد مگر برای آنکه ذکر زکریا به او زنده گردد که از حق یحیی را او طلبیده بود که «فهب لی من لدنک ولیاً * یرثنی و یرث من آل یعقوب وجعله رب رضیّاً»[6] و میراث انبیاء ذکر جمیل است.

فجمع بین حصول الصفة التی فیمن غَبَرَ ممن ترک ولداً یحیا به ذکره و بین اسمه بذلک. فسماه یحیی فکان اسمه یحیی کالعلم الذوقی.

پس جمع کرد در میان اسم و صفتی که بدان صفت زنده می گردد ذکر [۲۶۳ــپ] آنکه از گذشتگان فرزند گذاشته است از آنکه ذکر زکریا به وی زنده گشت، و عین او نیز مسمّی شد به یحیی. پس نام او زنده می گرداند، چنانکه علم ذوقی نفوس جاهله را حیات می بخشد.

فإن آدم حیی ذکره بشیث ونوحاً حیی ذکره بسام، وکذلک الأنبیاء. ولکن ما جمع الله لأحد قبل یحیی بین الاسم العَلَم منه وبین الصفة إلا لزکریا عنایة منه.

پس ذکر آدم زنده گشت به شیث ــعلیهما السّلامــ و ذکر نوح به سام. و همچنین هر یکی را از انبیاء ــعلیهم السّلامــ ذکر ایشان به ابناء کرام زنده گشت، ولکن حق تعالی دیگران را روزی نکرد فرزندی که در احیاء آباء جامع باشد در میان اسم و صفت.

پس موهبت حق زکریا را آن چنان فرزندی که جامع در میان این دو امر است، عنایتی است آلهی در حق او.

إذ قال «هب لی من لدنک ولیاً» فقدم الحقّ علی ذکر ولده کما قدمت آسیة ذکر الجار علی الدار فی قولها «عندک بیتاً فی الجنة».

یعنی: وقتی که زکریا گفت: «مرا از حضرت خود ولیی بده». پس تقدیم حق کرد به «کاف» خطاب بر ذکر ولد، چنانکه آسیه تقدیم کرد ذکر جار بر ذکر دار، در این قول که «عندک بیتاً فی الجنة»[7].

(۴) پا: که از جنس چیزی.
(۵) قا: و+ اعنی.
(۶) س ۱۹ ی ۵ــ۶.
(۷) س ۶۶ ی ۱۱.

فأكرمه الله بأن قضى حاجته و سماه بصفته حتى يكون اسمه تذكاراً لما طلب منه نبيه زكريا، لأنه عليه‌السّلام آثر بقاء ذكر الله في عقبه إذ الولد سرّ أبيه، فقال «يرثني و يرث من آل يعقوب» وليس ثمّ موروث في حق هؤلاء إلا مقام ذكر الله والدعوة إليه.

پس حضرت الهی به کمال ألطاف نامتناهی اکرام کرد زکریا را ــ علیه السّلام ــ به اینکه حاجت او را برآورد که فرزندی داد که سبب احیاء ذکر اوست، و هم تسمیه کرد به اسمی که دال بر صفت احیاء است تا تذکار مطلوب او باشد.

و مقصود اصلی زکریا بقاء ذکر الله بود بعد از وی، از آنکه ولد سرِّ پدر است و متّصف به صفت او. و انبیاء ــ علیهم السّلام ــ محض رحمت‌اند بر عالمیان.

پس طلب ولد کرد تا حامل سرِّ او باشد، و بر ذکر حق مداومت کند، و خلق را به حق دعوت نماید. چنانکه زکریا دائماً ذاکر حق بود و داعی خلق بسوی او ــ عزَّ اسمه ــ ؛ لاجرم علّت غائیه از طلب ولد اظهار اسرار الهی [٢٦٤ ــ ر] و افشای احکام و ابراز اسماء و صفات نامتناهی اوست، و قیام به تکمیل دقایق و ایصال اهل استعداد به حقیقة الحقائق که مجمع رحمت و منبع رأفت است. ولهذا گفت: «یرثنی و یرث من آل یعقوب»[٨]. و معلوم است که میراث انبیاء نبوت است و ولایت و دعوت به هدایت، و إبعاد از ضلالت و غوایت.

ثم إنه بشره بما قدمه من سلامه علیه یوم ولد و یوم یموت و یوم یبعث حیاً. فجاء بصفة الحیاة و هی اسمه وأعلم بسلامه علیه، وکلامه صدق فهومقطوع به.

یعنی: بشارت داد حق ــ سبحانه و تعالی ــ زکریا را ــ علیه السّلام ــ به این معنی که پسرش موصوف است به سلامت اوّلیه و آخریه، یا اخبار و ایماء است به این کلام انشائیه که دعا است که حق ــ سبحانه و تعالی ــ عین ثابتهٔ او را که فایض است به فیض اقدس، سلامت از نقایص ارزانی داشته است، و قابلیت و استعداد آن داده که حق ــ سبحانه و تعالی ــ او را به اسم «سلاّم» متجلّی شود تا در کنف سلامت باشد از احتجاب به انانیّت، و ظهور نفس او به موجبات بعد از حضرت عندیت، روزی که زاده است در اوّلیتش، و روزی که بمیرد در آخریّتش، و روزی که زنده مبعوث گردد. یعنی روز تحقّق به وجود باقی حقّانی، بعد از وجود به وجود موهوم فانی.

پس حق اسم یحیی را که دال بر صفت حیات است آورد، و در کلام «یوم

---

(٨) س ٩ ی ٦.

یبعث حیاً»[۹] صفت حیات او را در قیامت، که مبنی از کمالات و رفعت درجات اوست، ایراد کرد و صدق کلام حق مقطوع به است. پس در سلام حق مریحیی را بدین اسالیب مخصوصه متضمن اظهار کمالات و مشتمل شرح علودرجات اوست.

وإن کان قول الروح «والسلام علیّ یوم ولدت ویوم أموت ویوم أبعث حیا» أکمل فی الاتحاد، فهذا أکمل فی الاتحاد والاعتقاد وأرفع للتأویلات.

یعنی: اگر چه کلام عیسی ــعلیه السّلامــ که گفت: «والسلام علیّ یوم ولدت و یوم أموت و یوم أبعث»[۱۰] از روی تکلّم حق در مادّهٔ عیسویه اکمل است در اتحاد، اما قول حق ــسبحانه و تعالیــ در حق یحیی که می گوید: «وسلام علیه یوم ولد»[۱۱] الآیة، اکمل است در اتحاد و اکمل در اعتقاد وأرفع مرتأویلات را؛ زیرا که سلام **[۲۶٤ــپ]** حق مریحیی را عبارت است از تجلی او به آنچه موجب سلامت بودن یحیی است از احکام کثرت و نقایص امکان، و ارتفاع لازم موجب ارتفاع ملزوم.

پس چون کثرت و امکان مرتفع شد، وحدت و وجوب ذاتی ظاهر گردد و اتحاد بحصول پیوندد.

و اینکه متکلّم از میان برخیزد و حق با زبان بنده سخن گوید، ادخال در اتحاد باشد، از آنکه تکلّم از بنده صادر شود.

و گوئیم: بحق حدیث مشهور ناطق بحق است و اکمل در اعتقاد از آن جهت است که سلام حق مربنده [را] نزد نفوس مقبول‌تر است از سلام بنده مرنفس خود را. و از آن روی أرفع است. و تأویلات را که در اینجا حق لسان او شده است بخلاف عیسی ــعلیه السّلامــ که آنجا احتیاج به تأویل هست که گوئیم: لسان عیسی حق است به حکم حدیث مشهور، پس در حجاب و تعیّن عیسی مبلمَ حق باشد، و این در نظر حجاب ظاهر نیست.

اما دعا و سلامی که مطلوب یحیی است چون حق بدان متکلم شود و او از روی فنا مستغرق حق شده باشد و به لسان او متکلم حق گشته، این معنی اهل کشف و عرفان[۱۲] در می‌یابند چنانکه اهل حجاب نیز می دانند.

فإن الذی انخرقت فیه العادة فی حق عیسی إنما هوالنطق، فقد تمکن عقله وتکمل فی ذلک الزمان الذی أنطقه الله فیه. ولا یلزم للمتمکن من النطق ــعلی أی حالة

---

(۹) س ۱۹ ی ۱۵.
(۱۰) س ۱۹ ی ۳۳.
(۱۱) س ۱۹ ی ۱۵.
(۱۲) پا: عرفان + چنانکه.

كان_ الصدق فيما به ينطق، بخلاف المشهود له كيحيى.

یعنی: آنچه خارق عادت بود در حقّ عیسی _علیه السّلام_ نطق بود در حالت طفولیت. پس از این خارق عادت تمكّن عقل و تكمّل در زمان نطق معلوم می گردد، اما از تمكن بر نطق متمكن بر هر حالی كه باشد صدق در متكلمّ به لازم نمی آید؛ چه ممكن است عقلاً كه كلام او مطابق واقع نباشد، «بخلاف المشهود له كيحيى»، بخلاف مشهود له چون یحیی كه حق تعالی در حق او فرمود: «وسلام عليه يوم ولد»[١٣] تا آخر آیه.

فسلام الحق على يحيى من هذا الوجه أرفع للالتباس الواقع في العناية الالهية به من سلام عيسى على نفسه، و إن كانت قرائن الأحوال تدل على قربه من الله في ذلك و صدقه، إذ نطق في معرض الدلالة على براءة أمه في المهد. فهذا أحد الشاهدين، والشاهد الآخر هو الجذع اليابس فسقط رطباً جنيّاً من غير فحل ولا تذكير، كما ولدت مريم عيسى من غير فحل ولا ذكر ولاجماع عرفي معتاد. [٢٦٥_ ر]

پس از این وجه سلام حق بر یحیی أرفع است مر التباسی را كه واقع است در عنایت الهیه به وی از سلام عیسی بر نفس خود؛ اگر چه قراین احوال دلالت می كند بر كمال قرب عیسی _علیه السّلام_ به حق _سبحانه و تعالی_ و صدق او در كلامش، از آنكه او در مقام دلالت بر براءت مریم بود در حالتی كه نوزاده بود و به مقام تكلّم نرسیده. پس او یكی از گواهان است بر براءت امّ خویش، و هم گواه بر كمال قرب خویش در حضرت حق و بر نبوت خود.

و شاهد دیگر فرو ریختن خرمای تازه است از درخت خشك، به تحریك، كما قال تعالی: «وهزي إليك بجذع النّخلة تساقط عليك رطباً جنياً»[١٤]، بی آنكه فحلی و تذكیری كه درخت را معهود است او را باشد، چنانكه زادن مریم عیسی را نیز همچنین بی فحل و بی رجل و بی مباشرت بود كه معروف و معتاد است.

لو قال نبي آيتي و معجزتي أن ينطق هذا الحائط، فنطق الحائط وقال في نطقة تكذب ما أنت رسول الله، لصحت الآية وثبت بها أنه رسول الله، ولم يلتفت إلى ما نطق به الحائط. فلما دخل هذا الاحتمال في كلام عيسى بإشارة أمه إليه وهو في

---

(١٣) س ١٩ ی ١٥.

(١٤) س ١٩ ی ٢٥.

المهد، کان سلام الله علی یحیی أرفع من هذا الوجه.

حتی اگر پیغامبری گوید که آیت و معجزهٔ من آنست که این دیوار سخن گوید، و به اشارت او دیوار به سخن آید و گوید که دروغ می گویی تو رسول حق نیستی، معجزه آن نبی ثابت می شود، و نبوتش مقرّر می گردد، و هیچ احدی التفات بدان سخن که حائط در تکذیب نبی گفت نمی کند.

پس چون احتمال است در تکلّم عیسی به اشارت مادرش، سلام حق مر یحیی را از این وجه أرفع باشد احتمال را. یعنی چون نزد جاهل به حقایق اسرار الهیه احتمال عدم صدق در کلام باقی است؛ لاجرم سلام حق بر یحیی از سلام عیسی بر نفس خویش أرفع باشد مرالتباس را.

فموضع الدلالة أنه عبدالله من أجل ما قیل فیه إنه ابن الله ــ وفرغت الدلالة بمجرد النطق ــ و أنه عبدالله عند الطائفة الاخری القائلة بالنبوة. و بقی مازاد فی حکم الاحتمال فی النظر العقلی حتی ظهر فی المستقبل صدقه فی جمیع ما أخبر به فی المهد فتحقّق ما أشرنا الیه. [۲۶۵ــپ]

یعنی: متعلّق دلالت در قول عیسی ــ علیه السّلام ــ که «انی عبدالله» گفت، آنست که او بندهٔ حق است تا بدین نفی کند «ابن الله» گفتن را. گوئیا روح او دریافت که اکثر امّت او را «ابن الله» خواهند خواند، بدایت بدین سخن کرد که: من بندهٔ خدایم؛ تا نفی اقوال باطلهٔ ایشان باشد، از برای آنکه ارواح کاملان که در غایت صفا باشد، برایشان پوشیده نمی‌ماند آنچه در این عالم جاری خواهد شد پیش از ظهورش از مشاهدهٔ این ارواح آن احوال را در الواح کتب سماویه، و روحانیت ایشان هنگام مرور بر سماوات و ارواحش، و آنچه مشاهده کرده‌اند با ایشان باقی ماند و از حفظ ایشان غایب نمی‌شود. چنانکه از بعضی پرسیدند که عهدِ آلست در خاطر داری؟[۱۵] گفت گوئیا حالی در گوش من است.

و به مجرد نطق پیش طایفه‌ای که بر نبوتش قایل‌اند، ثابت شد که او عبدالله است و نبیی است از انبیاء، و صادق در آنچه می گوید که «آتیناهم الکتاب والحکم والنبوّة»[۱۶]. و باقی ماند آنچه آن احتمال که جاهلان بحسب عقول قاصره ــ که مشوب است به وهم ــ توهّم می کنند که ممکن است که در این قول که می گوید «آتیناهم

(۱۵) پا: درباد داری.

(۱۶) س ۶ ی ۸۹.

الکتاب والحکم والنبوة»[17]، کاذب باشد، و هم در قول او که می گوید: «والسلام علیّ یوم ولدت و یوم اموت و یوم أبعث حیاً»[18].

و این احتمال نزد ایشان تا غایتی است که دل ایشان منوّر شود به نور ایمان، و مرتفع گردد حجاب کفر و طغیان، بحسب نظر عقول منوّره به نور عرفان.

پس روشن گردد که نطق او در مهد و جمیع قراین احوالش براهین لایحه است و آیات واضحه و دلایل شاهده بر صدق او بر هر چه می گوید و از آن اخبار می کند در این حالت که هنوز در مهد است. پس در یاب آنچه را بدان اشارت کردیم از اسرار و لطایف در آنچه حق ـ سبحانه و تعالی ـ از سلام در حق یحیی و عیسی اخبار کرد تا سعادت ادراک لطایف دیگر را سزاوار گردی.

والله یقول الحق وهویهدی السبیل.

و حضرت الهی است قایل[19] اقوم قیل و هادی به أوضح سبیل.

ای قول تو بوده دائماً اقوم قیل — وی سوی تو گشته نور عشق تو دلیل
راهم بسوی خویش تو بنمای که نیست — جز قاید توفیق تو هادی سبیل

[٢٦٦ـ ر]

---

(١٧) س ٦ ی ٨٩.

(١٨) س ١٩ ی ٣٣.

(١٩) پا: قائم.

[۲۱]

فص حكمة مالكية فی كلمة زكرياوية

مالک مأخوذ از ملک، و ملک شدّت و قوّت است، و ملیک به معنی شدید و قوی است، و ملک طریق وسطش را گویند. و بر معنی قدرت و تصرّف نیز اطلاق کنند.

و چون کلمهٔ زکریاویه مؤید بود من عندالله به قوّت تامه و همّت مؤثّره و صبر بر مقاسات شداید، حتی با ارّه دو نیمش ساختند و دم نزد، و دفع آن بلاء از خدا نخواست با وجود آنکه مستجاب الدعوة بود، اختصاص یافت به حکمت مالکیه.

و چون وجود آلام و محن از غضب بود و وجود غضب از رحمت الهی در ابتداء، و راجع بسوی او در انتها. و این غضب و بلاء رابطهٔ وصول به کمالات و واسطهٔ رفعت درجات و غفران خطیئات، کما قال ـــ علیه السّلام ـــ: «البلاء سبوط من سباط الله یسوق به عباده»؛ لاجرم شیخ ـــ قدّس الله سرّه ـــ شروع کرد به بیان و گفت:

إعلم أن رحمة الله وسعت کل شیء وجوداً وحکماً، وأن وجود الغضب من رحمة الله بالغضب. فسبقت رحمته غضبه أی سبقت نسبة الرحمة إلیه نسبة الغضب إلیه.

یعنی: بدانکه حق ـــ سبحانه وتعالی ـــ رحم کرد بر اعیان که طالب وجود و لوازم و احکامش بودند، پس ایجاد کرد ایشان را در عین، چنانکه اولاً در علم ایجاد کرده بود؛ لاجرم رحمت سابق است بر هر چیزی و محیط بر وی، کما قال تعالی: «و رحمتی وسعت کلّ شیء»[2]، یعنی رحمت من احاطه کرد همه چیز را از روی وجود و حکم، یعنی از جهت وجود واستعداد وقابلیت که این نیز در حکم وجود است، از آنکه وجود عین رحمت شامله است بر جمیع موجودات، خواه اعراض باشد و خواه جواهر.

و همچنین قابلیت نیز محیط و شامل است بر وی، و از جمله اعیان عین غضب است، و آنچه بر وی مترتب می گردد از محن وآلام و بلاء و اسقام و امثال این از آنچه

---

(۱) پا: حتی باره.

(۲) س ۷ ی ۱۵۶.

ملایم طباع[3] نیست.

پس عین غضب را نیز رحمت محیط است همچنانکه اعیان دیگر. پس وجود غضب از رحمت حق است بر عین غضب. پس سابق باشد نسبت رحمت به حق از نسبت غضب بدو؛ چه رحمت ذاتیه است مر حق را، و عین غضب ناشی است از عدم قابلیت بعضِ اعیان کمال مطلق و رحمت تامه را؛ لاجرم مسمّی می گردد به شقاوت **[٢٦٦ــپ]** و شرّ. و رسول‌الله ــ علیه السّلام ــ بدین اشارت کرد آنجا که گفت: «ان الخیر کلّه بیدک[4] والشرّ لیس إلیک».

و هر که امعان نظر کند در لوازم غضب از آلام و امراض و فقر و جهل و موت و غیر این، همه را امور عدمیه یا بد، پس داند که رحمت ذاتیه وجود حق است و غضب عارضه ناشیه از اسباب عدمیه.

ولما کان لکل عین وجود یطلبه من الله، لذلک عمت رحمته کل عین.

و چون هر عینی را از اعیان علمیه وجودی مقدر[5] است در خارج، و آن به لسان استعداد از حق طلب می کند وجود خارجی را؛ از برای این رحمت حق شامل هر عین آمد.

و می شاید که معنی چنین باشد که هر عینی را از اعیان اسمی است مربّی که مقتضی وجود آن عین است در علم. و آن اسم را که سبب وجود عین است به وجود تعبیر کرد، پس آن وجود، یعنی اسمی که مربّی آن عین است آن عین را که مظهر اوست از حق طلب می کند و به فیض اقدس وجود و قابلیت اعیان ثابته را حاصل می گردد، و این محض رحمت و عین عنایت است؛ لاجرم محقّق شد که رحمت او شامل هر عینی است از اعیان.

فإنه برحمته التی رحمه بها قبل رغبته فی وجود عینه، فأوجدها. فلذلک قلنا إن رحمة الله وسعت کل شیء وجوداً و حکماً.

تعلیل عموم رحمت است. یعنی: حضرت حق به رحمتی که شامل کامل کل موجودات است قبول سؤال هر عینی که طالب وجود بود کرد، و آنچه مرغوب او بود در کنار او نهاد و اجابت کردند از او رغبت او را در وجود عینی؛ لاجرم اعیان‌رادرخارج

---

(٣) پا: طبع.

(٤) قا: بیدیک.

(٥) قا: وجود مقدر.

لباسِ وجود ارزانی داشت. پس از برای قبول کردن حق طلب اعیان و رغبت ایشان را در وجود خارجی گفتیم که رحمت حق شامل هر چیز است از روی وجود و حکم. اما از روی وجود خود ظاهر است، و اما از روی حکم از برای آنست که رحم آورد و قبول کرد سؤال هر چیز را و استعداد و قابلیت داد مر وجود عینی را. پس این قبول و اعطاء قابلیّت رحمت است از حق تعالی بر اعیان حکماً. ولهذا قال الله تعالی: «واتیکم من کل ما سألتموه»[6]. یعنی حضرت حق به شما ارزانی داشت آنچه را از او به زبان استعدادات[7] و حال و قال طلب کردید.

والأسماء [۲۶۷ـر] الالهیة من الاشیاء؛ وهی ترجع إلی عین واحدة. فأول ما وسعت رحمة الله شیئیة تلک العین الموجدة للرحمة بالرحمة، فأول شیء وسعته الرحمة نفسها ثم الشیئیة المشار إلیها، ثم شیئیة کل موجود یوجد إلی ما لایتناهی دنیا وآخرة، وعرضاً وجوهراً، ومرکباً وبسیطاً.

چون اسماء از روی کثرت مغایر است مرذات احدیت را، و رحمت الهی شامل هر شیء، پس شیخ اسماء را نیز داخل داشت در تحت رحمت ذاتیه، از آنکه اسماء نیز از اشیاء متکثره است، اگر چه او راجع است به عین واحده که آن ذات الهیه است.

پس اوّل آنچه رحمت الهی احاطهٔ او کرده است، شیئیت عینی است که موجد رحمت است که آن عین اسم رحمان است از حیثیت تمیّز و تعیّنش از اسم الله.

و از برای آن رحمت ذاتیه عین رحمانیه را احاطه کرد که از روی امتیاز به نفس خاص غیر ذات الهیه است، و حصول عین رحمانیه به تجلی ذاتی و رحمت ذاتیه است؛ چه اگر تجلی ذاتی و رحمت ذاتیه نباشد، هیچ چیز وجود نیابد، خواه اسم باشد و خواه صفت و خواه عین ثابته.

و چون امر بر این نهج باشد آنچه اوّل رحمت ذاتیه بدان متعلّق می شود، می باید که نفس رحمت ظاهره باشد در عین رحمانیه، بعد شیئیت مشارالیها که عین رحمانیه است و رحمت رحمانیه از آن جهت اوّل متعلّق رحمت ذاتیه داشت بعد از آن عین رحمانیه، از آنکه عین اسم رحمان[8] ذات مع صفة الرحمة است و مجموع من حیث

(۶) س ۱۴ ی ۳۴.

(۷) پا: استعداد.

(۸) پا: از آنکه رحمان.

المجموع متأخّر است از هر یکی از اجزایش، بعد از آن شیئیت هر موجود به وجود می‌آید الی غیر النهایة بطریق تفصیل، خواه در دنیا باشد و خواه در آخرت، و خواه عرض باشد و خواه جوهر، و خواه مرکب باشد و خواه بسیط؛ از آنکه همه در تحت عین رحمانیه بطریق اجمال داخل است. پس اوّلیّت در قول او که «فاوّل ما وسعت رحمة الله» می‌گوید به نسبت با باقی اعیان اسماء است که بعد از اوست کقوله تعالی عن لسان ابراهیم ــ علیه السَّلام ــ: «وأنا أوَّل المسلمین»[9]، اگر چه پیش از او انبیاء واَهْلِ اسلام بودند.

و می‌شاید که مراد به شیئیت وجودات اعیان باشد نه اعیان.

ولایعتبر فیها حصول غرض ولاملائمة طبع، بل الملائم و غیر الملائم کله وسعته الرحمة الالهیة وجوداً.

یعنی: اعتبار کرده نمی‌شود در افاضهٔ رحمت **[٢٦٧ــپ]** بر هر چیزی حصول غرض و ملایمت طبع، بلکه ملایم و غیر ملایم رحمت الهی از روی وجود شامل است؛ چه اگر حصول غرض و ملایمت طباع معتبر باشد در ایجاد، نه عالم را وجود باشد و نه اسماء آلهی را ظهور و تعیّن، از آنکه اسماء متقابل است، پس مظاهرش نیز چنین باشد، و هر آینه طبیعتِ اَحَد المتقابلین ملایمِ طبیعتِ آخرَ نیست.

وقد ذکرنا فی الفتوحات أن الأثر لایکون إلا للمعدوم لا للموجود، و إن کان للموجود فبحکم المعدوم: وهو علم غریب و مسألة نادرة، ولا یعلم تحقیقها، إلا أصحاب الأوهام، فذلک بالذوق عندهم. وأما من لایؤثر الوهم فیه فهو بعید عن هذه المسألة.

چون ذکر کرد که رحمت محیط هر چیزی است وجوداً و حکماً. و بیان فرمود که شیئیت هر چیزی حتی اسماءِ الهیه و اعیانِ کونیه همه از رحمت است، و رحمت را عین در خارج نی. پس او معقولة المعنی و معدومة العین است؛ لاجرم گوئیا قایلی می‌گوید که: رحمت چگونه تأثیر می‌کند در اعیان و او در نفس[10] خود معدومه است.

پس می‌گوید که در فتوحات آورده‌ایم که اثر جز معدوم را نیست. و از معدوم، معدوم مطلق اراده نمی‌کند، زیرا تأثیر از او مستحیل است، بلکه معدوم فی الخارج و موجود فی الباطن مراد است.

---

(۹) س ٦ ی ١٦٣.

(۱۰) قا: تعیّن.

و این بدان معنی است که جمیع آنچه در ظاهر است بظهور نمی آید مگر از باطن. پس باطن منبعِ جمیع اشیاء است و باطن مطلق ذات الهیه است از آنکه حق غیب الغیوب است.

و دانسته ای که او ــ عزّاسمه ــ از حیثیت ذات از همهٔ عالم بی نیاز است و از روی اسماء طلب عالم می کند. پس مستند است یا به حق از روی اسماء یا به اسماء. و هر کدام که باشد مقصود لازم می آید، از آنکه اسماء ذات است مع الصفات، که ایشان‌را در خارج اعیان تعیّن است.

و اگر صفات باشد، مقرّر است که در خارج اعیان ندارد و مظاهر اسماء که آن اعیان ثابته است در حضرت علمیه، هنوز رایحهٔ وجود خارجی نشمیده است. و موجود وجود متعیّن است نه اعیان.

پس صحیح شد که مؤثّر در وجود آنست که او را عین در خارج نیست بعد از آن از این مقام تنزّل کرد و گفت: اگر نیز موجود را حکم و اثر باشد هم به حکم معدوم خواهد بود. و آن مرتبه ای است که موجود [۲۶۸ــر] بواسطهٔ آن مرتبه اجرای حکم برچیزی می تواند. چنانکه سلطان، مادام که متحقّق است به سلطنت، احکام او جاری است و اوامرش در رعایا نافذ؛ و اگر چه صبی باشد و چون معزول شود، اصلاً احکام او را نفوذ نباشد با آنکه موجود است. و وزیر و قاضی و جمیع اصحابِ مناسب را حال اینست. و این معنی با وجود وضوح و حقیقت چون مشعورٌ به نباشد[11] شیخ فرمود که این علم غریب است و مسألهٔ نادره. و تحقیق آن را در نمی یابند[12] مگر اصحاب اوهام که توهّم اموری می کنند که وجود ندارد و نفوس ایشان بواسطهٔ آن منفعل می شود و متأثّر می گردد به انفعال عظیم و تأثیر قوی؛ لاجرم ایشان اند که بالذّوق ادراک می کنند امور معدومهٔ متوهّمه [را که] چگونه تأثیر می کند در ایشان؛ و هر که را این تأثّر از توهّم نیست او را نصیبی از این مسأله بحسب ذوق نتواند بود.

و بعضی گویند: معنی آنست که کسانی که در اشیاء توهّم تأثیر می کنند و به وجود می آرند، ایشان اند که مسأله را بحسب ذوق می دانند.

و در این قول نظر است از آنکه کلام در این باب است که معدوم مؤثّر است در موجود، نه در آنکه موجود مؤثّر است در معدوم، و وهم قوّت موجوده است در خارج.

---

(۱۱) پا: «نباشد» نبود.

(۱۲) قا: در نمی یابد.

فرحمة اللّه فی الأکوان ساریة * وفی الذوات وفی الأعیان جاریة

و چون ایجاد به اختفای هویت الهیه است در صورِ کونیهٔ خلقیه، و اشیاء وجود نمی یابد مگر به رحمت، و رحمت عین این هویت است در مرتبهٔ احدیت، اگر چه در مرتبهٔ واحدیت غیر اوست، رحمت را در اعیان اکوان ساریه داشت چون سریان هویت در وی، از آنکه رحمت لازم هویت است پس سریان رحمت در اکوان و اعیان است که بعضی بر بعضی مرحمت والطاف و شفقت و اعطاف می کنند، و تحنُّن و اشتیاق ولواعج اشواق اظهار می نمایند.

مکانة الرحمة المثلی إذ اعلمت * من الشهود مع الأفکار عالیة

مکانت مرتبهٔ عالیه است و منزلهٔ رفیعه و مثلی فضلی [تأنیث الأفضل] کما قال تعالی: «و یذهبا بطریقتکم المثلی»[۱۳]. یعنی چون دانسته شد مکانت رحمت و علو مرتبهٔ او بطریق شهود، هرآینه بر افکار عالیة الأقدار باشد چنانکه فکر از ادراک آن قاصرآید. بر این تقدیر «مع» به معنی «علی» باشد.

و اگر گوئیم: مکانت رحمت و لوازم آن چون از شهود و افکار معلوم [۲۶۸ــپ] شد، هر آینه علوّ مرتبه و سموّ درجهٔ او ظاهر باشد. بر این تقدیر «مع» به معنی «خود» باشد.

فکل من ذکرته الرحمة فقد سعد، وما ثم إلا من ذکرته الرحمة. و ذکر الرحمة الأشیاء عین إیجاد إیاها. فکل موجود مرحوم. ولا تحجب یا ولی عن إدراک ما قلناه بما تری من أصحاب البلاء و ما تؤمن به من آلام الآخرة التی لا تفتر عمن قامت به.

پس هر که را رحمت ذکر کرد، سعادت یافت. و ذکر رحمت مر اشیاء را عبارت از ایجاد کردن اوست ایشان را، پس هرموجود مرحوم است. و می باید که ای دوست از آنچه گفتیم، محجوب نگردی به اینکه اصحاب بلاء را در دنیا مبتلاء می بینی، و به این ایمان آورده‌ای که در آخرت آلام غیر منقطعه است از رحمتی که آلام و وجوداتش بدان قائم است.

فاعلم أولاً أن الرحمة إنما هی فی الایجاد عامة. فبالرحمة بالآلام أوجد الآلام. ثم إن الرحمة لها أثر بوجهین: أثر بالذات، وهو إیجاد کل عین موجودة.

پس اوّلاً بدانکه رحمت عامه نیست مگر در ایجاد؛ لاجرم به رحمتی که بر آلام

(۱۳) س ۲۰ ی ۶۳.

ارزانی داشته، ایجاد آلام کرده است. بعد از آن رحمت را اثر بر دو وجه است: یکی اثر بالذات که آن اثرِ رحمتِ رحمانیه عامهٔ مستقله است به ایجاد کلِّ اعیان.

ولا تنظر إلى غرض ولا إلى عدم غرض؛ ولا إلى ملائم ولا إلى غير ملائم: فإنها ناظرة فی عین کل موجود قبل وجوده. بل تنظره فی عین ثبوته.

و رحمت نظر نمی کند به غرض و عدم غرض و به ملایم و غیر ملایم؛ چه رحمت ناظره است در عین هر موجود، پیش از وجودش در خارج، بلکه در حال ثبوتش در عدم.

وبهذا رأت الحق المخلوق فی الاعتقادات عیناً ثابتة فی العیون الثابتة فرحمته بنفسها بالایجاد[14].

حق مخلوق عبارت از تجلی حق سبحانه است بر حسب اعتقاد معتقدین در وی. و این را مخلوق از آن جهت گفت که مجعول است و متکثّر، و تسمیه به حق کرد از آنکه حق است در اعتقاد معتقد، و تجلی حق است در نفس امر.

و معنی آنست که از برای ناظر بودن رحمت در اعیان هنگام ثبوتش در عدم و ترحم کردنش بر وی، مشاهده کرد اعیان موجودات، و دید عین حق مخلوق ثابته [را] در اعتقاد هر عین، در جملهٔ عیون ثابته. پس رحم کرد رحمت مر حق مخلوق را به نفس رحمت ذاتیه، و ایجادش کرد.

ولذلک قلنا إن الحق المخلوق فی الاعتقادات أول شیء مرحوم بعد رحمتها نفسها فی تعلقها بایجاد الموجودین.[15] [۲۶۹ــر]

یعنی: از برای آنکه حق مخلوق بحسب اعتقادات اوّل شیء مرحوم[16] است بعد از تعلّق رحمت ذاتیه به نفسش به ایجاد، پیش از این گفتیم آنچه اوّل رحمت ذاتیه احاطهٔ او کرده است، شیئیت این عیون موجده است مر رحمت صفاتیه را و عین اسم رحمن.

ولها أثر آخر بالسؤال، فیسأل المحجوبون الحق أن یرحمهم فی اعتقادهم، و أهل الکشف یسألون رحمة الله أن تقوم بهم، فیسألونها باسم الله فیقولون یا الله ارحمنا. ولا یرحمهم إلا قیام الرحمة بهم.

---

(۱۴) قا: فی الایجاد.

(۱۵) قا: المرحومین.

(۱۶) پا: موجود.

اثر دوم، اثر رحمت رحیمیه است که معطی هر چیز است آنچه را موصل بکمال اوست یا به سؤال لسان استعداد، یا به لسان حال یا به لسان قال.

پس سؤال می کنند محجوبان که رحمت کند حقی که معتقد ایشان است و طلب مغفرت ذنوب و تجاوز از سیئآت می کنند از برای رغبت در جنان و هَرَب از نیران.

اما اهل کشف و عیان سؤال می کنند که انتفاع به رحمت دریابند. پس قائم می شود به ایشان از حضرت الهیه مطلقه، نه از الهیهٔ معتقده. پس می گویند: «یا الله ارحمنا» بلسان استعدادات خویش.

و رحمت بر ایشان بر این وجه می کند که رحمت را به ایشان قائم می سازد. پس راحم می شوند هم نفس خویش را وهم غیر خود را از مبتلایان دوزخ دوری و محجوبان به حجب صوری به ایصال به کمال و راهنمایی به حریم وصال. و این به نسبت با بعضی مکاشفین است، نه به نسبت با محقّقین که ایشان اختیار مقام عبودیت می کنند بر ربوبیت.

و اگر مراد اتصاف بررحمت باشد نه ظهور بدان، می شاید که به نسبت با جمیع باشد.

فلها الحکم، لأن الحکم إنما هو فی الحقیقة للمعنی القائم بالمحل. فهو الراحم علی الحقیقة. فلایرحم الله عباده المعتنی بهم إلا بالرحمة.

پس رحمت راست حکم در هر مرحوم، ازآنکه معنی قائم به محل است که در حقیقت حاکم است بر نفس محل و بر هر چه فروتر از اوست.[17] نمی بینی که سلطنت حکم می کند بر نفس سلطان به عظمت و کبریاء و عزّت و علاء، و به غیر این از اموری که اگر منعزل شود او را این احکام نمی باشد.

پس حاکم آن معنی است نه نفس سلطان، اما بواسطه آنکه معنی قائم به محل است، گمان برده می شود که محل حاکم است و در جمیع معانی **[۲۶۹ـپ]** حال اینست. و حقیقت این کلام در اصحاب مناصب چون سلطان و وزیر و قاضی و غیر ایشان ظاهر می گردد. پس رحمت حق بر محنت زدگان جز به قیام رحمت نیست با ایشان، تا همه راحمین باشند.

فإذا قامت بهم وجدوا حکمها ذوقاً.

---

(۱۷) قا: فرو از اوست.

پس چون رحمت به ایشان قائم گردد، حکم آن را به ذوق در یابند.

فمن ذكرته الرحمة فقد رحم. واسم الفاعل هوالرحيم والراحم.

پس هر که را رحمت و رحیمیت ذکر کنند یا بطریق قیام با وی، چنانکه کاملان راست، یا بطریق مغفرت و اعطای جنت، چنانکه در عابدان و زاهدان است که محجوب اند از معرفت حقایق، پس رحمت کرده می شود به آنچه عین او قبول آن می کند و مناسب استعداد اوست. و اسم فاعل رحیم و راحم است. یعنی حاکم رحمت است اگر چه اضافه کرده می شود[18] به ذات موصوفه به رحمت در رحیم و راحم که اسم فاعل است.

والحكم لايتصف بالخلق لأنه أمر توجبه المعانى لذواتها. فالأحوال لاموجودة ولامعدومة.

چون بتقدیم رسید که مرحومان حکم رحمت را به ذوق درمی یابند، می گوید: حکم نیز موصوف نیست به مخلوقیّت، از آنکه او را در خارج عین نیست تا موصوف به مخلوقیّت باشد، بلکه امری معنوی است مستلزم معانی معقوله لذواتها. و آن معانی کلیّه مذکوره است در فص اوّل که آن معانی باطنیه است، و زایل نمی شود از وجود عینی بحسب حکم.

پس احوال و احکام نه موجوداند در اعیان به این معنی که ایشان را اعیان باشد در خارج؛ و نه معدوم اند به این معنی که معدومة الآثار باشند در خارج.[19]

و اگر قایلی گوید که احوال را اعیان نیست در خارج اعیان جوهریه، و چرا جایز نیست که ایشان را اعیان عرضیه باشد موجود در خارج؟

گوئیم: این اعتراض موجه نیست و تحقیقش آنست که اعیان عرضیه بعضی از آن محسوس است چون سواد و بیاض، و بعضی معقول، چون علم و ارادت و قدرت و امثال آن.

و معقولات از آن روی که معقولات اند ایشان را وجود نیست مگر در عقل، و عینی نیست ایشان را در خارج غیر این. و از آن روی که معقولات هیأت روحانیهٔ مرتسمه اند در ذاتی که موصوف است بدان، ایشان را اعیانی هست عرضیه، غیر اعیان محالّش و اتحاد عین صفت با عین موصوف. و عدم اتحادش مستفاد می گردد از مرتبهٔ

(۱۸) قا: استعدات اوست... می شود» نبود.

(۱۹) قا: پس احوال و احکام نه موجوداند به این معنی که معدومة الآثار باشند در خارج.

احدیت و واحدیت که مرحق راست.

و دانسته‌ای که همه صفات عینِ ذات است در مرتبهٔ احدیت، و غیر ذات از وجه واحدیت. پس حال صفات روحانیه نیز با محالّش همچنین است. [۲۷۰–ر]

أی لاعین لها فی الوجود لأنها نسب، ولامعدومة فی الحکم لأن الذی قام به العلم یسمی عالماً وهوالحال.

یعنی: عین نیست احوال را در وجود، از آنکه نسب‌اند، و معدوم نیز نیست در حکم، ازآنکه تا هر که [به] علم قائم است مسمّی می گردد به عالم. و این قیام حال است که به این حال صاحب او را عالم خوانند.

فعالم ذات موصوفة بالعلم، ماهو عین الذات ولا عین العلم، وما ثم إلا علم وذات قائم بها هذا العلم. وکونه عالماً حال لهذه الذات باتصافها بهذا المعنی. فحدثت نسبة العالم إلیه، فهوالمسمی عالماً.

پس عالم ذات موصوفه است به علم، و عین ذات نیست و عین علم نیز نی. و اینجا جز عالم و جز ذاتی که علم بدان قائم است نیست.

و عالم بودن حال است مر این ذات را، بواسطهٔ اتصافش به این معنی. پس حادث شد از اجتماع ذات و صفت علمیه این نسبت،و موصوف[۲۰] بدان مسمی شد به عالم.

والرحمة علی الحقیقة نسبة من الراحم، وهی الموجبة للحکم، وهی الراحمة.

و رحمت در حقیقت نسبتی است از جمله نسب راحم، و اوست موجب مرحکم را بر صاحبش، به اینکه راحم است. پس اوست راحمه، یعنی راحم سازنده صاحبش را، یا در حقیقت اوست راحمه مر اشیاءِ مرحومه را، اگر چه در ظاهر مستند است به صاحبش.

والذی أوجدها فی المرحوم ما أوجدها لیرحمه بها وإنما أوجدها لیرحم بها من قامت به.

یعنی: حق که ایجاد رحمت می کند در مرحومی که از اهل کشف است نه از برای آن ایجاد می کند که به این رحمت او را رحم کند تا مرحوم شود، بلکه ایجاد رحمت در وی از برای آن می کند تا راحم گردد؛ چه اوّلاً به مجرد وجود مرحوم شده بود

---

(۲۰) پا: موصوف + است.

به رحمت رحمانیه[۲۱]، و هنگام وصول به کمالی که لایق حال اوست مرحوم گشته به رحمت رحیمیه.

پس در ولی ایجاد رحمت و اعطای این صفت بعد از وجود و وصول به کمال از برای آنست تا عبد موصوف گردد به صفت ربّش، و راحم شود بَعْد مٰا که مرحوم بود.

و این از برای آنست که صفات فعلیه چون در مظهری ظاهر شود، اقتضای ظهور فعل می کند از او. نمی بینی که حق تعالی بنده را چون صفت قدرت عطا دهد و بدان صفت بر وی تجلی کند، چگونه خارق عادات و انواع کرامات و معجزات از او بظهور می آید.

و رحمت مبدأ جمله صفاتِ فعلیه است؛ چه وجود اعیان صفات فعلیه به رحمت است. [۲۷۰ــپ]

وهو سبحانه لیس بمحل للحوادث، فلیس بمحل لإیجاد الرحمة فیه. وهو الراحم، ولایکون الراحم راحماً إلا بقیام الرحمة به. فثبت أنه عین الرحمة.

یعنی: حضرت حق ــ سبحانه وتعالی ــ است که رحم می کند جمیع اسماء و صفات و اعیان و اکوان را، پس او راحم است و محل حوادث نیست تا او را صفتی باشد زائده بر وی و حادثه بالذات. پس رحمت او عین ذات او باشد غیر زائده بر وی.

و به این رحمت مذکوره که زائد بر ذات نیست، رحم کرد رحمت صفاتیه را و او را. و عینی را که قائم است بدان، ایجاد کرد تا[۲۲] به این رحمت صفاتیه بر همهٔ اشیاء رحم کند.

ومن لم یذق هذا الأمر ولا کان له فیه قدم ما اجترأ أن یقول إنه عین الرحمة أوعین الصفة، فقال ماهو عین الصفة ولاغیرها. فصفات الحق عنده لاهی هو ولاهی غیره؛ لأنه لایقدر علی نفیها ولایقدر أن یجعلها عینه، فعدل إلی هذه العبارة وهی حسنة، وغیرها أحق بالأمر منها و أرفع للإشکال.

و کسی که او را این امر به ذوق حاصل نیست تا راحم باشد بالفعل، و مالک این صفت بود و متمکّن در وی؛ و او را به وجهی از وجوه قدمی در این مقام نیست، جرأت نکرد که گوید: حق عین رحمت است یا صفت دیگر. لاجرم گفت: حق عین صفت نیز نیست و غیر او نیز نی.

---

(۲۱) پا: «بلکه ایجاد... رحمانیه» نبود.

(۲۲) پا: ایجاد که.

پس صفات حق نزد او نه عین ذات است و نه غیر او؛ چه قادر نیست بر نفی صفات، و قادر نیست که صفات را عین او گوید.

پس عدول کرد به این عبارت.[۲۳] و این عبارت اگر چه حسن است، اما غیر او احق است به قبول؛ چه مطابق[۲۴] است ما فی نفس الامر را، و رافع‌تر است مراشکال را که آن لزوم استکمال ذات است به صفات.

وهو القول بنفی أعیان الصفات وجوداً قائماً بذات الموصوف. وإنما هی نسب و اضافات بین الموصوف بها وبین أعیانها المعقولة.

یعنی: آن غیر که از عبارت قوم بهتر است، این قول است که به نفی اعیان صفات زائده علی الذات قایل شویم که این أولی و ألْیَق است به آنچه در نفس امر است؛ و هم أرفع است مر اشکال را از آن قول که صفات قائمه به ذات اثبات کنیم، و گوئیم: نه عین ذات است و نه غیر او.

و صفات جز نسب و اضافات نیست که لاحق می شود ذات الهیه را، و حاصل می گردد میان ذات موصوفه و میان اعیان معقوله مر آن صفات را[۲۵]؛ [۲۷۱-ر] چه هر صفتی را حقیقتی است که بدان ممتاز می شود از غیرش. لاجرم آن حقایق اعیان آن صفات است.

وإن كانت الرحمة جامعة فإنها بالنسبة إلى كل اسم إلهى مختلفة، فلهذا يسأل سبحانه أن يَرْحَم بكل اسم إلهى. فرحمة الله والكناية هى التى وسعت كل شیء.

یعنی: رحمت ذاتیه اگر چه جامع جمیع انواع رحمت است ولکن مختلف می گردد بحسب اختلاف اسماء؛ زیرا که هر اسمی رحمت می کند مظهر و داعی خود را به آنچه مخصوص اوست، و حقیقتش اعطای آن می کند.

پس از برای این اختلاف سؤال کرده می شود حق ـ سبحانه وتعالی ـ که رحمت کند به هر یکی از اسمائش. پس رحمت می کند این سایل را بواسطه اسمی که سؤال بحسب اوست.

پس رحمت حق و کنایت، أعنی ضمیر متکلّم در قول او که «و رحمتی وسعت کلّ شیء»[۲۶]، و ضمیر مخاطب در قول او تعالی «ربّنا وسعت کلّ شیء رحمة

(۲۳) پا: عبانت.
(۲۴) پا: موافق.
(۲۵) قا: «را» نبود.
(۲۶) س ۷ ی ۱۵۶.

وعلماً»[۲۷] که این ضمیر دالّ بر ذات است، احاطهٔ هر چیز به رحمت می کنند، چه رحمت عین ذات است، چنانکه گذشت.

ثم لها شعب کثیرة تتعدد بتعدد الأسماء الالهیة. فما تعم بالنسبة إلی ذلک الاسم الخاص الالهی فی قول السائل رب ارحم، و غیر ذلک من الأسماء. حتی المنتقم له أن یقول یا منتقم ارحمنی.

یعنی: رحمت الهیه را شعب کثیره است که متعدّد می گردد به تعدّد اسماءِ آلهیه، یعنی اگر سایل گوید: «ربّ أرحمنی» یا گوید: «یا الله أرحمنی» حتی اگر سایل گوید که «یا منتقم ارحمنی»، اگر چه اسم مدعو از اسماءِ جامعه باشد[۲۸]، چون الله و رحمن و رب، حصول رحمت بحسب اسمی باشد که حال داعی مقتضی تربیت آن اسم باشد، زیرا که مطلوب سایل نیز از این اسماءِ جامعه معنی خاص است، چنانکه اگر «یا رب ارحمنی» گویی، مراد تو آنست که ترا موصوف گرداند به کمالات، و ارتقا دهد به اقصی درجات.

و اگر گویی: «یا منتقم ارحمنی»، مراد تو بحقیقت عذاب است و ازالهٔ عقاب.

وذلک لأن هذه الأسماء تدل علی الذات المسماة، وتدل بحقائقها علی معان مختلفة. فیدعوبها فی الرحمة من حیث دلالتها علی الذات المسماة بذلک الاسم لاغیر.

و این، یعنی، عدمِ عمومِ رحمت[۲۹] از برای آنست که این اسماء دلالت می کند بر ذات مسماة وبحقایقش که دال است بر معانی مختلفه. پس طلب می کند داعی بر این اسماء در طلب رحمت از روی دلالتش بر ذات [۱۷۱ــپ] مسماة بدین اسم، لاغیر.

یعنی نظر داعی در دعایش نیست مگر بر ذات مسمّی[۳۰] به اسماء فقط، هر اسم که باشد.

لابما یعطیه مدلول ذلک الاسم الذی ینفصل به عن غیره و یتمیز. فإنه لایتمیز عن غیره و هو عنده دلیل الذات.

یعنی: نظر داعی بر ذات است نه بر آن چیز که اعطاء می کند مدلول این

---

(۲۷) س ۴۰ ی ۷.

(۲۸) پا: است.

(۲۹) پا: «و این یعنی.. رحمت» نبود.

(۳۰) پا: «یعنی نظر داعی... مسمی» نبود.

اسم، که بدان مدلول این اسم از سایر اسماء متمیّز می گردد. و اسم خاص از غیرش متمیّز نمی گردد از آن روی که دلالت بر ذات واحده دارد، و این اسم خاص نزد سایل دلیل ذات است، و نظر او جز بسوی ذات نیست از آنکه قبلهٔ حاجات اوست اگر مسؤل از ذات از روی خصوصیتی که دارد جز بر ذات اسمی خاص صادر نمی شود.

وإنما يتميز بنفسه عن غيره لذاته، إذ المصطلح عليه بأی لفظ كان حقيقة متميزه بذاتها عن غيرها.

و تمیّز هر اسم خاص بنفس خویش از غیرش لذاته است، از آنکه حقیقت مصطلحه معبّره به الفاظ هر لفظ که باشد، متمیّز است به ذاتش از غیر خویش، چنانکه علیم متمیّز از قادر بعین علم است، و قادر از او متمیّز بعین قدرت. و همه در دلالت بر ذات الهیه غیر متمیّزاند. و شیخ بدین اشارت کرد و گفت:

وإن كان الكل قدسيق ليدل على عين واحدة مسماة. فلاخلاف فی أنه لكل اسم حكم ليس للآخر، فلذلک أيضاً ينبغی أن يعتبركما تعتبر دلالتها على الذات المسماة.

و اگر چه سوق هر اسم از برای دلالت بر عین واحده که مسماة است و خلاف نیست که هر اسمی را حکمی است مختص بدو، که آن حکم اسم دیگر را نیست. پس این حکم را نیز می باید که سایل اعتبار [کند]، چنانکه ذات را اعتبار کرد. و این از[31] برای آنست که سایل را چاره نیست[32] از مطلوبی که طلب آن می کند.

پس می باید که طلب آن مطلوب از ذات به اسمی کند که به خصوصیتِ آن اسم مطلوبِ او حاصل می گردد. چون مریض مثلاً که در دعای خود «یا الله» یا «یارحمن» می گوید، می باید که اعتبار شفا کند تا حق سبحانه حاجت او را بر دست شفا برآورد.

ولهذا قال أبوالقاسم بن قسی فی الأسماء الالهية إن كل اسم الهی على انفراده مسمی بجميع الأسماء الالهية كلها: اذا قدمته فی الذكر نعتّه بجميع الأسماء، وذلک لدلالتها على عين واحدة، وإن تكثرت الأسماء عليها و اختلفت حقائقها، أی حقائق تلک الأسماء. [۲۷۲ــر]

یعنی: از برای آنکه همهٔ اسماء دردلالت متحداند ابوالقاسم بن القسی صاحب

---

(۳۱) قا: و این را از.

(۳۲) پا: «پس این حکم... نیست» نبود.

خلع نعلین ــ که از اکابر اهل طریق است ــ گفت: هر اسمی را از اسماء آلهی چون تقدیم کنی در ذکر، می شاید که منعوت به جمیع اسماء سازی، از آنکه او دلیل ذات است و ذات منعوته به جمیع اسماء و صفات.

ثم إن الرحمة تنال علی طریقین، طریق الوجوب، وهو قوله «فسأکتبها للذین یتقون و یؤتون الزکاة» وما قیّدهم به من الصفات العلمیة.

یعنی: نیل رحمت به دو طریق است: یکی طریق وجوب است. یعنی وصول رحمت و ادراک آن بر طریقی است که حق تعالی بر نفس خود ایجاب کرده است، چنانکه مستفاد می شود از قول او ــ سبحانه وتعالی ــ که: «فسأکتبها للذین»[33] آلایة. یعنی ما بر نفس خود نوشته و ایجاب کرده‌ایم رحمت را از برای کسانی که تقوی می ورزند و ذکات می دهند. پس این رحمت در مقابلۀ آن طاعت و عبادت است که حق ــ سبحانه وتعالی ــ بر بندگان خود آن را تکلیف کرده است از علم و عمل.

پس ظاهراً اگر چه بنده بحسب عمل خود ایجاب رحمت می کند بر حق، اما در حقیقت این ایجاب بر طریق فضل و منّت است از حق بر عبادش.

الطریق الآخر الذی تنال به هذه الرحمة طریق الامتنان الالهی الذی لایقترن به عمل وهو قوله «ورحمتی وسعت کل شیء» ومنه قیل «لیغفرلک الله ما تقدم من ذنبک وما تأخّر»، ومنها قوله «اعمل ما شئت فقد غفرت لک» فاعلم ذلک.

و طریق دیگر که سعادت نیل رحمت بدان میسّر می شود، طریق امتنان الهی است که آن مقترن به عمل نیست. و این رحمت امتنانیه گاهی عامه می باشد چون رحمت ذاتیۀ شامله مرجمیع عباد را، کقوله «و رحمتی وسعت کل شیء»[34]، و گاهی خاصه باشد، کما قیل «لیغفرلک الله ما تقدّم من ذنبک و ما تأخّر»[35] در حق نبی ما ــ صلّی الله علیه وسلّم ــ. و بعضی عباد خود را نیز گفت: «اعمل ماشئت فقد غفرت لک». وحضرت الهی است رحیم منّان، و از اوست رحمت و احسان.

پس فضل و رحمت ربّ الأرباب را در یاب، و بدانکه همه رحمت او مبتنی نیست بر اسباب، و در مخاطبه او بگوی؛ بیت:

ای رحمت و فضلت از سببها بیرون وی یافتن تو از طلبها بیرون

(۳۳) س ۷ ی ۱۵۶.

(۳٤) س ۷ ی ۱۵۶.

(۳۵) س ٤۸ ی ۲.

از قول زبان فایده‌ای نیست که هست   اسرار تو از حروف لبها بیرون

آری؛ بیت:

هست رحمت آفتابی تافته   جمله ذرّات را در یافته

*

کارخلق است این که علت ملت است   هر چه زان درگه رسد بی علت است

[۲۲]

فص حکمة إیناسیة فی کلمة إلیاسیة

بدانکه قوای روحانیه را بحسب فعل و انفعال و اجتماعات آن قوی امتزاجات روحانیه است که حاصل می گردد از او هیئآت روحانیه، تا مصدر احکام و آثار خاصهٔ آن قوی باشد.

و صورت ملکیه تابع آن امتزاجات است، چنانچه صورت طبیعیه تابع است مزاجی را که حاصل می گردد از عناصر مختلفه و کیفیّات متقابله، و احکام ظاهره بر وی جز بحسب این مزاج نیست.

چون این مقدّمه ممهَّد گشت، بدانکه الیاس ــ علیه السَّلام ــ بحسب مزاج روحانیش مناسب صور ملکیه بود، و بحسب مزاج جسمانیش مناسب مزاج صور بشر یه. پس موانست کرد از روی صورت روحانیه با ملایکه، و مصاحب [شد] به حکم اشتراک با ایشان در منازل روحانیه، و موانست ورزید از روی صورت جسمانیه با اناسی، و مخالطت با ایشان کرد به حکم اشتراکی که با ایشان داشت در صورت طبیعیهٔ عنصر یّه، لاجرم جامع صورتین گشت، و به برزخیّت بین العالمین ظاهر شد. و از برای [این] معنی حکمت ایناسیه به کلمهٔ[1] الیاسیه اختصاص یافت.

إلیاس هو إدریس کان نبیاً قبل نوح، و رفعه الله مکاناً علیاً، فهو فی قلب الأفلاک ساکن وهو فلک الشمس. ثم بعث إلی قریة بعلبک، وبعل اسم صنم، وبک هو سلطان تلک القریة. وکان الصنم المسمی بعلاً مخصوصاً بالملک. و کان إلیاس الذی هو إدریس قد مثّل له انفلاق الجبل المسمی لبنان ــ من اللبنانة وهی الحاجة ــ عن فرس من نار، و جمیع آلاته من نار، فلما رآه رکب علیه فسقطت عنه الشهوة، فکان عقلاً بلاشهوة، فلم یبق له تعلق بما تتعلق به الأغراض النفسیة.

الیاس ادر یس است ــ علیه السَّلام ــ، و این حکم بحسب مشاهدهٔ ارواح انبیاء است که شیخ را حاصل است، چنانکه در فصّ هودیه مصرح است. و کامل را بتخصیص انبیاء را، مراح مطلق در عوالم ملکوتیه و عنصر یه به حکم ظهور بقوّت حاصل

---

(۱) پا، قا: بدین کلمه.

است، چنانکه در فصّ شیثی منصوص است.

وانفلاقِ جبل و مشاهدهٔ فرسِ ناری در عالمِ مثالی بود. پس در واقعه چنین مشاهده [۲۷۳ـر] کرد که از جبل لبنان ــ که از جبال شام است ــ فرسی بر هیأت ناریه مکمل با جمیع آلات بیرون آمد، و او ــ علیه السّلام ــ بر نشست.

و شک نیست که هر چه متمثّل شود در عالم مثالی، صورتی است از صور، و معنیی است از معانی روحانیه، و حقیقتی است از حقایق غیبیه، و لهذا تأثیر کرد در حیوانیّت او، تا شهوتش ساقط گشت، و قوای روحانیه بر وی غالب شد تا غایتی که عقل مجرّد شد بر صورت انسان و عروج بر فلک چهارم و نزول چون عیسی ــ علیه السّلام ــ[۲] او را میسّر گشت.

و این بحسب تأثیر لطافت است نه بطریق تناسخ که آن مذهب باطل است.

و بعضی در تأویل واقعهٔ ادریس گویند: جبل جسمانیّت او بود و انفلاق انفراجش از غواشی تعلّقات و فرس حیوانیه، و ناری بودنش حرارتِ شوق و استیلای نورِ قدس بر وی، و آلایشِ ناریه بودن عبارت از تکامل اخلاق و قوایش. و در اینجا نظر است در شرح قیصری مذکور.

فکان الحق فیه منزهاً، فکان علی النصف من المعرفة باللّه؛ فإن العقل إذا تجرد لنفسه من حیث أخذه العلوم عن نظره، کانت معرفته باللّه علی التنزیه لاعلی التشبیه.

پس حق در مقام عقلی منزّه باشد. پس الیاس را از معرفت الله ادراک نصفی باشد از آنکه عقل چون دراخذعلوم بطریق نظرش متجرد شود، معرفت او حق را بر طریق تنزیه باشد نه بطریق تشبیه، از آنکه هیچ مدرکی ادراک چیزی نمی کند مگر بحسب آنچه از آن چیز در وی هست چنانکه در قواعد تحقیق مقرّر است.

و مقام عقل تنزیه رب است، و لهذا ملایکه گفتند: «ونحن نسبّح بحمدک ونقدّس لک»[۳]. پس بر نصف باشد از معرفت.

وإذا أعطاه الله المعرفة بالتجلی کملت معرفته باللّه، فنزه فی موضع وشبه فی موضع.

و چون حق اعطای معرفت بحسب تجلّی کند متجلیٌ له کامل المعرفة باشد. پس تنزیه کند در موضع تنزیه، تنزیهی حقّانی؛ و تشبیه کند در محل تشبیه، تشبیهی

(۲) قا: «علیه السّلام» نبود.

(۳) س ۲ ی ۳۰.

عیانی؛ لاجرم تنزیه و تشبیهش مطابق حق باشد.

ورأى سریان الحق فی الصور الطبیعیة والعنصریة. وما بقیت له صورة إلا و یری عین الحق عینها.

و سریان حق را در صور طبیعیه و عنصریه مشاهده کند، و صورتی نماند که عین حق را در او ملاحظه نکند، چنانکه مطابق نفس امر است.

وهذه المعرفة التامة التی جاءت بها الشرائع المنزلة من عندالله عزَّ وجلَّ [۲۷۳ــپ] و حکمت بهذه المعرفة الأوهام کلها.

یعنی: اینست معرفت تامه که شرایع منزله من عندالله بدان ناطق است، از آنکه همهٔ شرایع حکم به تشبیه و تنزیه می کند و منفرد به یکی از دو نیست، و همهٔ اوهام نیز بدین معرفت حاکم است از آنکه وهم معانی کلیّه را یا جزئیه را نوعی از صور متخیّله در ذهن می پوشاند. و این تشبیه است در عین تنزیه، از برای آنکه معانی از روی تجرّدش منزّه است از مواد و از صور تابعه مر مواد را. و از آن روی که موجود و مصوّر است در ذهن شبیه است به صاحب مواد و صور.

ولذلک کانت الأوهام أقوى سلطاناً فی هذه النشأة من العقول، لأن العاقل ولوبلغ فی عقله ما بلغ لم یخل من حکم الوهم علیه والتصوّر فیما عقل.

یعنی: از برای آنکه وهم حاکم است بر مدرکات عقلیه به تنزیه و تشبیه، اوهام اقوی باشد از جهت غلبه و سلطان در این نشأت عنصریه از عقول؛ چه عاقل اگر چه به کمالی که به منتهای عقل است رسیده باشد، خلاص نمی شود از احکام وهم بر وی، و مدرکات عقلیهٔ او متجرّد نمی گردد از صورِ ذهنیه.

فالوهم هوالسلطان الأعظم فی هذه الصورة الکاملة الانسانیة، و به جاءت الشرائع المنزلة فشبهت ونزهت؛ شبهت فی التنزیه بالوهم، و نزهت فی التشبیه بالعقل. فارتبط الکل بالکل، فلم یتمکن أن یخلوتنزیه عن تشبیه ولا تشبیه عن تنزیه.

پس وهم سلطان اعظم است در این نشأت صوریهٔ کاملهٔ انسانیه، و شرایع منزله نیز بر این نهج وارد شده است. پس تشبیه کرده است در مقام تنزیه به وهم، یعنی به لسان وهم؛ چه وهم اعطا نمی کند مگر ادراک معانی جزئیه را در صور حسیّه، پس او تصور می کند موجودی در خارج مشخص و مفارق از غیرش، و منزّه از اینکه جسم باشد و جسمانی، و مبرّا از آنکه زمانی بود یا مکانی. و این عین تشبیه است در مقام تنزیه.

و تنزیه می کند شرایع در مقام تشبیه به لسان عقل؛ چه عقل تجرید می کند معانی کلیّه را از غواشی حسیّه که وهم بدان تشبیه می کند. پس مرتبط شد کل به کل، یعنی رابطه قوی گشت در میان تشبیه و تنزیه.

پس ممکن نیست که خالی باشد تنزیهی از شائبه تشبیه، و متصوّر نی که مبرّا بود تشبیهی از غایله تنزیه؛ [۲۷۴ــر] از آنکه هر چه از نقایص که تنزیه حق از آن واجب دانی از ثبوت آن چاره نیست هنگام ظهورش به مراتب کونیه. و این تشبیه است. و هر چه بدان تشبیه کنی و به اثبات آن قیام نمایی از کمالات آن نیز منفی است از او در مرتبه احدیتش، و این تنزیه است. و حضرت حق، همچنانکه از تعریف و تشبیه تو مبرّا است، از تنزیه و تقدیس تو نیز معلّا است.

قال الله تعالی «لیس کمثله شیء» فنزّه وشبّه.

پس حق ــ سبحانه و تعالی ــ در این قول که می گوید: «هیچ [چیز] مثل او نیست»، هم تنزیه کرده است و هم تشبیه.

اما تنزیه ظاهر است، از آنکه بر تقدیر زیاده بودن «کاف» نفی مماثلت کرده است، و بر تقدیر عدم زیاده نیز مطلوب لازم می آید، از آنکه نفی مماثلت از مثل موجب نفی مماثلت است از نفسش بطریق أولی.

و اما تشبیه از برای آنست که اثبات کرد او را مثل، و نفی مماثلت از آن مثل بتقدیم رسانید. و اثبات مثل تشبیه است، و نیست این مثل، مگر انسان مخلوق بر صورت حق، که متّصف است به کمالاتش مگر به وجوب ذاتی که فارق در میان رب و عبد اوست. چنانکه در فصّ آدمی گذشت.

و شیخ ــ رضی الله عنه ــ در کتاب اسرار می فرماید: «والصلوة علی اوّل مبدع کان ولاموجود ظهر هنا لک ولا نجم فسماه مثلا و قد اوجده فردا ولاینقسم فی قوله «لیس کمثله شیء»[۴] وهو العالم الفرد العلیم».

«وهو السمیع البصیر» فشبه.

پس گفت: اوست سمیع و بصیر، و تشبیه کرد. چه اثبات کرد او را آنچه ثابت بر غیر اوست. و تنزیه نیز کرد در این قول، از آنکه تقدیم ضمیر موجب حصر «سمع» و «بصر» است مرحق را. پس تنزیه کرد از مشارکت غیر در این دو صفت.

---

(۴) س ۴۲ ی ۱۱.

وهی أعظم آیة تنز یه نزلت ومع ذلک لم تخل عن التشبیه بالکاف. فهو أعلم العلماء بنفسه، وما عبّر عن نفسه إلا بما ذکرناه. ثم قال «سبحان ربک رب العزة یصفون».

و این بزرگترین آیت است که در تنز یه نازل شده است با وجود آن بواسطهٔ «کاف» از تشبیه خالی نیست، و حق ــسبحانه و تعالیــ داناتر است بر نفس خویش از همه؛ و تعبیر بدین عبارت کرد و بعد از آن گفت: «پاک است پروردگار تو که ربّ العزّة است از آنچه او را مردم وصف می کنند به مبالغ عقول خویش».

وما یصفونه إلا بما تعطیه عقولهم، فنزه نفسه عن تنز یههم إذ حددوه بذلک التنز یه، وذلک لقصور العقول عن إدراک مثل هذا.

و ایشان وصف نمی کنند حق را مگر به آنچه عقول ایشان اعطاء می کند. لاجرم **[۲۷۴ــپ]** حق ــسبحانه و تعالیــ تنز یه کرد نفس خود را از تنز یه ایشان؛ چه ایشان بدین تنز یه تحدید می کنند حق را، و ممتاز و جدا می دارند از جمیع اشیاء.

و این تحدید از قصور عقل است از ادراک حقایق الهیه و شئون آن بر آنچه هست. و عقول منوّره نیز استفادهٔ این معانی نمی کنند مگر به اعلام حق ــعزّ وجلّــ و اطلاع او بر اسرار آیات خویش. بیت:

ای گشته مبادی همه درذات توطی خودجمله توئی ونیست بیرون زتوشیء
چون سرورکائنات «لاأحصی» گفت پس جزتوکسی تراکجا داندوکیْ

ثم جاءت الشرائع کلها بما تحکم به الأوهام. فلم تخل الحق عن صفة یظهر فیها. کذا قالت، وبذا جاءت. فعملت الأمم علی ذلک فأعطاها الحق التجلی فلحقت بالرسل وراثةً فنطقت بما نطقت به رسل الله.

و همهٔ شرایع مطابق حکم اوهام وارد شد، پس اخلا نکرد حق را از صفتی که حق در او ظاهر است[5] و این عین تشبیه است شرایع همچنین گفت و بر این وجه آمد پس امّت نیز به مقتضای این دانستند. پس حق تجلّی کرد بر ایشان بدین صفات که موجب تشبیه است. پس امم از روی وراثت لاحق شدند به رسل. پس ناطق شدند آنچه [را که] رسل الله ناطق اند بدان از تنز یه و تشبیه.

«الله أعلم حیث یجعل رسالته. «فالله أعلم» موجّه: له وجه بالخبر یة إلی رسل الله، وله وجه بالابتداء إلی أعلم حیث یجعل رسالاته. وکلا الوجهین حقیقة فیه، ولذلک قلنا بالتشبیه فی التنز یه وبالتنز یه فی التشبیه.

---

(۵) قا: در او طاست.

چون امّت را به حکم وراثت ملحق به رسل ساخت، و گفت ایشان ناطق اند به آنچه رسل الله بدان ناطق اند، ادراج کرد قول [خدای] ــ سبحانه و تعالی ــ را که می فرماید: «وإذا جاءتهم آیة قالوا لن نؤمن حتی نؤتی مثل ما أوتی رسل اللهِ اللهُ أعلم حیث یجعل رسالته»[٦]؛ تا بیان کند تنز یه و تشبیه را در وی، به اینکه گفت: الله از روی اعراب موجه است به وجهین خبر یّت و ابتداء. اما خبر یّت از رسل اللّه [است] ز یرا که قول او سبحانه که «لن نؤمن حتی نؤتی مثل ما أوتی»[٧] کلام تام است، از آنکه مفعولی که قائم مقام فاعل است ضمیری است عاید به رسول. یعنی: ایمان نمی آر یم تا آورده نشو یم مثل آنچه آورده شد رسولی که مبلّغ این آیت است. پس رسل الله جملهٔ دیگر باشد، یعنی رسل الله مظاهر الله‌اند. **[٢٧٥ــر]** و بر این تقدیر «أعلم» خبر مبتدای محذوف باشد. یعنی: هو «أعلم حیث یجعل رسالا ته»[٨].

اما وجه دوم که ابتداء است، ظاهر است ز یرا که «الله» مبتداء است و «أعلم» خبر او. پس این کلام مستأنف باشد.

و وجه اول اگر چه در وی تعسّفات بسیار است، لکن چون در نفس امر کلام حق بود، شیخ آن را التزام کرد.

و حقیقت این کسی را ظاهر می شود که سرِّ قول حق را ــ که می گو ید: «إنّ الذّین یبایعونک إنّما یبایعون الله ید الله فوق أیدیهم»[٩] ــ بتحقیق بشناسد، و رمز «ومن یطع الرسول فقد أطاع الله» را در یابد، و امثال این را به ذوق ادراک کند.

و هر دو وجه در وی حقیقت است. یعنی حق است و مطابق به آنچه در نفس امر است، و مجاز نیست همچنانکه اهل ظاهر در آیت سابقه و طاعت و امثال آن قایل اند.

و چون هو یت حق سبحانه عین هو یت رسل ــ علیهم السّلام ــ باشد، پس تشبیهی که در رسل مشبهه است، ثابت باشد تنز یهی را که در هو یت حق منزه است، و برعکس نیز همچنین.

و از برای این معنی شیخ می گو ید: چون «کلا الوجهین» حقیقت است در این کلام[١٠] قایل شدیم به تشبیه در عین تنز یه، از آنکه هو یت حق منزّه است که ظاهر

---

(٦) س ٦ ی ١٢٤.
(٧ و ٨) س ٦ ی ١٢٤.
(٩) س ٤٨ ی ١٠.
(١٠) پا: مقام.

است در صورت رسل مشبهه، و هویت ظاهره در صورت مشبهه است که منزهه[11] است در مرتبهٔ احدیت.

و بعد أن تقرر هذا فنرخي الستور ونسدل الحجب علی عین المنتقد والمعتقد، وإن کانا من بعض صور ما تجلی فیها الحق.

یعنی: بعد از آن که مقرَّر شد که تنزیه خالی از تشبیه نیست و بالعکس، إرخاءِ ستور می کنیم و إسدالِ حجب بر دیده منتقد که محقّق است، و خلاصهٔ معانی و حقایق ذاتی[12] را می داند به کشف و عیان یا به نظر و برهان؛ و بر دیدهٔ معتقد که او مؤمن است به اهل حقایق و عرفان، اگر چه منتقد و معتقد از بعضی مظاهر اند که حق در ایشان متجلی است.

ولکن قد أمرنا بالستر لیظهر [تفاضل] استعداد الصور، وأن المتجلی فی صورة بحکم استعداد تلک الصورة، فینسب إلیه ما تعطیه حقیقتها ولوازمها لابد من ذلک.

یعنی: ما مأموریم به ستر تا ظاهر شود تفاضل[13] استعدادات در مظاهر؛ لاجرم،

زان روی ماو یاران کردیم عهدباهم — پیش افکنیم سَرراپنهان کنیم سِررا
ما نیز مردمانیم نی کم زسنگ کانیم — بی زخمهای میتین پیدا نکرد زررا
دیوار گوش دارد، آهسته ترسخن کن — ای عقل بام بَررو ای دل بگیر دررا

زیرا که واقع نمی شود [۲۷۵ــپ] مگر بحسب استعداد آن عین، پس معلوم می گردد فاضل از مفضول، و متمیّز می گردد مراتب، پس منسوب می شود به حق که متجلی است آنچه اعطاء می کند آن را حقیقت عینی که متجلیٌ لها است و لوازم آن از اعراض ذاتیه، چنانکه بارها گذشت که مرایا را احکامی است که در ناظر عند التجلّی ظاهر می شود از صغر و کبر و استطالت و استدارت و امثال این. بیت:

بقدر روزنه افتد شعاع در خانه — اگر چه شعشعهٔ شمس را نهایت نیست

مثل من یری الحق فی النوم ولا ینکر هذا وأنه لاشک الحق عینه فتتبعه لوازم تلک الصورة وحقائقها التی تجلی فیها فی النوم، ثم بعد ذلک یعبّر ــ أی یجاز ــ عنها إلی أمر آخر یقتضی التنزیه عقلاً. فإن کان الذی یُعبرها ذا کشف وإیمان، فلایجوز

---

(۱۱) پا: منزه.

(۱۲) پا: حقایق. قا: حقایق رایی.

(۱۳) پا: تفاصیل.

عنها إلى تنزيه فقط، بل يعطيها حقها في التنزيه و مما ظهرت فيه.

مثل آنکه کسی حق را در خواب بیند، و دیدنِ حق در خواب مُنْکَر نیست چنانکه در قیامت. و شک نیست که مرئی عین حق است، پس بتبعیت ثابت می شود حق را لوازم اینِ صورت و حقایقش که حق متجلی است در وی حالة النوم. بعد از آن گذشته می شود از او به امرِ دیگر که مقتضای تنزیه است عقلاً.

پس اگر معبّرِ صاحب° کشف با ایمان باشد، از آن صورت به تنزیه فقط نمی گذرد، بلکه حق تنزیه و حق آنچه را در وی ظاهر شده است، اعطاء می کند.

و توضیح این سخن آنست که شیخ چون ذکر کرد که متجلّی تجلی نمی کند مگر بحسب استعداد متجلّیٌ له، و آنچه را حقیقت متجلّیٌ له اعطاء می کند از صورت و لوازمش، منسوب بسوی متجلّی داشت، مثالی ذکر کرد که انسان چون حق را در خواب بیند به صورتی از صور، و شک نیست که حق است متجلّی در این صورت مر روح نائم را، پس لوازم این صورت از شکل و وضع و کون همه ملحق می شود به حق بتبعیت صورت، و این عین تشبیه است.

بعد از آن اگر معبّر از اصحاب نظر و عقل باشد، عبور می کند از این صورت، و می گوید: حق منزّه است از صورت و لوازمش. پس مراد از این صورت فلان و فلان است از معانی مناسبه مر تنزیه را و مجرّده از صورت. و در این تعبیر لازم می شود حق را تحدید، بلکه تشبیه به آنچه صورت ندارد چون عقول و معانی مجرّده، و آن معبّر نمی داند.

و اگر [٢٧٦ــر] معبّر صاحب کشف و عیان باشد، یا خداوند تقلید و ایمان بود، از برای تنزیه مطلقاً نفی صورت نمی کند، بلکه اعطای حقِّ صورت بتقدیم می رساند، و آن را از جملهٔ صوری می دارد که حق در آن متجلّی است در اوان ظهور به مظاهر؛ ولکن حق را تقیید بدان صورت نمی کند تا حصر در وی لازم آید، و در مخاطبهٔ حق می گوید؛ بیت:

در ذات تو جان عاشقان مستغرق — گیتی شده از دو حرفِ اَمْرَت مشتق
با آنکه منزّهی ز قید و اطلاق — این طرفه که هم مقیّدی هم مطلق

و اعطای حق نیز تنزیه نمی کند به اینکه می گوید: حق بحسب ذاتش منزّه است از صور عقلیه و مثالیه و حسیّه، از برای عجز عقول و اوهام از ادراک آن ذات؛ اگر چه بحسب اسماء و صفاتش و بواسطهٔ ظهورش در مراتب عوالم غیر منزّه است از صور؛ لاجرم قایل

می باشد به تنزیه و تشبیه و اعطای حق مقامین بجای می آورد در تعبیرش. آری؛ بیت:

خلق است وحق است وجمله خلق وهمه حق قیدی نه و هم مقیّد[١٤] و هم مطلق
خاموش کن و دم مزن ای مستغرق کاینجا چو در افتاد نزد مرد نطق

فالله على التحقيق عبارةٍ لمن فهم الإشارة.

رجوع کرد به سخن اوّل که در آیت گفته بود که الله را از روی اعراب دو وجه است. پس گوید: لفظ «الله أعلم»[١٥] در حقیقت عبارت است از حقیقتی که ظاهر است در صور رسل آن کس را که اشارت خبر داشتن الله را از رسل فهم می کند. یعنی:

در بشر رو پوش کرده است آفتاب فهم کن واللّه اَعلم بالصواب

و روح هذه الحكمة وفصها أن الأمر ينقسم إلى مؤثِّر ومؤثَّر فيه وهما عبارتان: فالمؤثِّر بكل وجه و على كل حال وفي كل حضرة هو الله. والمؤثَّر فيه بكل وجه وعلى كل حال وفي حضرة هو العالم.

این کلامی است مستأنف، یعنی: روح این حکمت الیاسیه و خلاصهٔ آن آنست که امر آلهی و شأن منقسم می شود به مؤثِّر و مؤثَّر فیه. و این دو یعنی مؤثِّر و مؤثَّر فیه بحسب ظهور در مراتب کثرت عبارت اند از حقیقت واحدهٔ ظاهره در این مراتب. و در حقیقت مؤثِّر و مؤثَّر فیه واحد است، و مؤثِّر به هر وجهی و بر هر حالی و در هر حضرتی الله است، خواه حاصل باشد تأثیر از [٢٧٦ــپ] مظهری از مظاهر کونیه یا از اسمی از اسماء الهیه، بحسب مقتضیات اسماء و صفاتش، از آنکه حضرت الهی علّت علل و مبدأ هر شیء در ازل اوست. و مؤثَّر فیه اعیان عالم است، از آنکه محل ولایات اسماء و مظهرش اوست.

و انقسام امر را بر این دو قسم از آن جهت روح حکمت داشت که در میان علّت و معلول از مناسبتی که رابطه باشد بینهما چاره نیست، و آن مناسبت همین مناسبت است که مذکور شد در میان حق و عالم.

فإذا ورد. فالحق كل شيء بأصله الذي يناسبه، فإن الوارد أبداً لابد أن يكون فرعاً عن أصل.

---

(١٤) پا: قیدی نه مقید.

(١٥) س ٦ ی ١٢٤.

(١٦) پا: رو پوش گشته است.

پس هر گاه که نازل شود وارد آلهی، الحاق کن هر یک را بدان اصل که مناسب اوست. پس اگر وارد از حضرت الهیه باشد چون وجود وعلم و قدرت و امثال این از کمالات الهیه، الحاق کن آن را به حضرت آلهیه، و اگر از حضرت عالم باشد چون فقر و احتیاج و امکان و غیر این از نقایص کونیّه، اسناد کن آن را به عالم، از آنکه هر وارد را چاره نیست که فرعی باشد از اصلی. و اصل هر چیز کلی است جزئی متفرّع بر وی مناسب؛ و از برای این فرمود:

کما کانت المحبة الالهیة عن النوافل من العبد.

یعنی: چنانکه متفرّع شد محبت الهیه از نوافل که عبد بدان قیام نمود، از آنکه نوافل از عبد کمالات است که عبد بدان ظاهر شد و به ادامت آن متحقّق شد؛ لاجرم مستلزم گشت محبت الهیه را به نسبت با عبد که آن نیز کمال عبد است و سبب حصول باقی کمالا تش.

و این بمنزله مثال است آن را که گفت: «فإن الوارد لابد ان یکون فرعاً عن أصل». یعنی چنانکه محبت الهیه متفرعه است از نوافل صادره از عبد، و قایل را نمی رسد که گو ید که این مناقض آنست که سابقاً مذکور شد؛ چه در اینجا مؤثّر نوافل عبد را داشت و متأثّر محبت آلهیه را، از برای آنکه می گوئیم:[۱۷] ظهور نوافل اگر چه ظاهراً از عبد است، اما در حقیقت کمالا تی است صادره از هو یت الهیه و ظاهره در صورت عبدانیه؛ لاجرم مؤثر در نفس امر جز حق نیست. آری؛ بیت:

در چشم تو صورت ار چه بسیار آمد چون در نگری یکی بتکرار آمد
گرقدرت وفعل هست مارا،نه زماست زآنست که او به ماپدیدار آمد

فهذا أثر بین مؤثّر و مؤثَّر فیه. [۲۷۷ــر] و کما کان الحق سمع العبد وبصره وقواه عن هذه المحبة. فهذا أثر مقرر لایُقْدر علی إنکاره لثبوته شرعاً إن کنت مؤمناً.

پس این اثر است در میان مؤثّر ــ که حق است ــ و مؤثَّر فیه که عالم است.

در بعضی نسخ «من مؤثر و مؤثّر فیه» واقع شده، یعنی این اثری است حاصل از مؤثِّر و مؤثَّر فیه.

بنابر این[۱۸] اثر و بواسطۀ او، حق ــ سبحانه و تعالی ــ سمع و بصر عبد و قوای او شد از تأثیر این محبت الهیه. پس این اثری است از مؤثِّر که حق است؛ چه محبت

(۱۷) پا: «چه در اینجا... می گوئیم» نبود.

(۱۸) قا: بنابر این + و از روی.

الهیه است که ایجاب کرد[19] که حق، سمع وبصر عبد وید ورجلش باشد.

و آنکه ایمان به شریعت دارد، ممکن نیست که منکر این اثر گردد از آنکه مانع این معنی خالی نیست که صاحب عقل سلیم باشد یا صاحب عقل مشوب به وهم. و اوّل قول شیخ است که می فرماید:

وأما العقل السلیم، فهو إما صاحب تجل إلهی فی مجلی طبیعی فیعرف ماقلناه، وإما مؤمن مسلم یؤمن به کما ورد فی الصحیح.

عقل سلیم قلب سادج است از عقاید فاسده که باقی باشد بر فطرت اصلیه، پس او یا صاحب تجلی آلهی باشد، یعنی خداوند کشف و عیان بود در این نشأت عنصریه و صورت طبیعیه؛ یا مؤمن به رسل باشد و تسلیم امر خویش به ایشان نموده، و منقاد اوامر ایشان گشته.

پس اگر صاحب تجلی باشد او به شهود خویش عارف است حقیقت آنچه را گفتیم که امر منقسم به مؤثِّر و مؤثَّر فیه [می شود]. و مؤثِّر در جمیع حضرات کونیه والهیه الله تعالی است، و مؤثَّر فیه در کلِّ حضرات اعیان. و چاره نیست [بازگشت] هر یکی به اصلش.

و اگر مؤمن باشد به رسل و اولیاء، به آنچه گفتیم هر آینه ایمان می آورد؛ زیرا که در صحیح آمده است که: «ولایزال عبدی یتقرّب الیّ بالنوافل حتّی احبّه» الحدیث.

ولابد من سلطان الوهم أن یحکم علی العاقل الباحث فیما جاء به الحق فی هذه الصورة لأنه مؤمن بها.

چاره نیست از اینکه حکم کند و هم بحقیقت آنچه ادراک می کند و مشاهده می نماید از صورت مرئیه در نوم یا در یقظت بر عاقل که ایمان به رسل داشته باشد، و طالب بود تحقیق آنچه را **[۲۷۷ــپ]** حق بدو نموده است از صورت مثالیه؛ چه این عاقل مؤمن است به اینکه صورت مرئیه، صورت حق است.

وأما غیر المؤمن فیحکم علی الوهم بالوهم فیتخیل بنظره الفکری أنه قد أحال علی الله ما أعطاه ذلک التجلی فی الرؤیا، والوهم فی ذلک لایفارقه من حیث لا یشعر لغفلته عن نفسه.

---

(۱۹) پا: «سمع و بصر... کرد» نبود.

اما عاقلی که او را ایمان به رسل و شرایع نیست و او صاحب عقل مشوب به وهم است،[20] پس حکم می کند بر بطلان آنچه وهم بدان حکم می کند از اثبات صور بر باری تعالی. و این حکم او ناشی است از وهمی که مشوب به غفلت است، از آنکه عقل چون منوّر شود به نور کشف یا ایمان، ادراک امر بدان نهج که هست می کند، و چون ایمان به شرایع نداشته باشد خلاص نمی شود از حکم وهم.

پس تخیّل می کند که آنچه تجلی در رؤ یا عطا کرده است از صور مستحیل است بر موجب نظر فکر یش؛ لاجرم ابطال می کند حکم و هم را به توهّم فاسدش، و این معنی را در نمی یابد، ز یرا که عالم نیست بنفس خود و احکامش.

و من ذلک قوله تعالی «ادعونی أستجب لکم». قال تعالی «وإذا سألک عبادی عنی فإنی قر یب أجیب دعوة الداعی إذا دعانی» إذ لایکون مجیباً إلا إذا کان من یدعوه غیره.

یعنی: از همان قبیل است که گفتیم که امرمنقسم است به مؤثِّر و مؤثَّر فیه، قوله سبحانه که می فرماید: «أدعونی أستجب لکم»[21]. و می گو ید: «أجیب دعوة الداع»[22] از برای آنکه اینجا نیز انقسام امر بر مؤثِّر و مؤثَّر فیه متحقّق [است]؛ چه داعی قابل متأثّر است و مجیب فاعل مؤثّر. و چنانکه فاعل، فاعل نمی باشد مگر به قابل، مجیب نیز مجیب نمی باشد مگر به حصول داعی. پس «کان» تامه باشد.

و إن کان عین الداعی عینَ المجیب. فلاخلاف فی اختلاف الصور، فهما صورتان بلاشک.

یعنی: شک نیست که اجابت و استجابت نمی‌باشد مگر میان عینین متغایر ین، بحسب حقیقت یا در صورت. و اگر عین داعی بعینها عین مجیب باشد در حقیقت، پس از اختلاف صور چاره نیست تا یکی داعی باشد و دیگری مجیب. پس داعی و مدعو دو صورت باشد بلاشک.

پس وحدت این دو در حقیقت مستند باشد به واحِد احد، و کثرت ایشان از روی صورت مستند به اسماء اعیان، که واقع در حضرت [۲۷۸ــر] امکان [است].

وتلک الصور کلها کالأعضاء لز ید: فمعلوم أن ز یداً حقیقة واحدة شخصیة، وأن

---

(۲۰) قا: «است» نبود.

(۲۱) س ٤٠ ی ٦٠.

(۲۲) س ۲ ی ۱۸٦.

یده لیست صورة رجله ولارأسه ولاعینه ولا حاجبه. فهوَ الکثیر الواحد الکثیر بالصور، الواحد بالعین.

یعنی: این صور که در مظاهر الهیه و کونیه است، همه چون صور اعضاء است بر حقیقت حسیّهٔ ظاهره در شخصی زید؛ چه حقیقت حسیّه واحده است و صور حاصله بر وی متعدده[۲۳].

پس معلوم است که زید حقیقت شخصیهٔ واحده است و صورتِ یدِ او نه صورت رجل اوست و نه صورت رأس و عین و حاجبش. پس او کثیر واحد است: کثیر به صور، و واحد به عین.

جز یکی نیست نقد این عالم باز دان و به عالمش مفروش

و کالإنسان: واحد بالعین بلاشک. ولا نشک أن عَمْراً ماهو زید ولاخالد ولاجعفر، وأن أشخاص هذه العین الواحدة لا تتناهی وجوداً. فهووإن کان واحداً بالعین، فهو کثیر بالصور والأشخاص.

یعنی: صوری که ظاهر می‌شود حق در وی، کثیره است با وجود واحدیت عینش، چون تکثّر صور افراد انسان، با وجود آنکه عین انسان واحد است بی‌هیچ شک.

و شک نیست که عمْرو از روی صورت و صفت نه زید است و نه خالد و نه جعفر، و حالانکه اشخاص عین واحده متناهی نیست. پس انسان اگر چه واحد است بحقیقت و عین ثابتهٔ انسانیه، اما کثیر است به صور و اشخاص.

وقد علمت قطعاً إن کنت مؤمناً أن الحق عینه یتجلی یوم القیامة فی صورةٍ فیعرف، ثم یتحول فی صورة فینکر، ثم یتحوّل عنها فی صورة فیعرف، و هو هو المتجلی ــ لیس غیره ــ فی کل صورة.

و به علم قطعی دانسته [ای] اگر مؤمن باشی که حق بعینه تجلی می کند روز قیامت در صورتی، پس شناخته می‌شود و متحول می‌شود به صورتی دیگر، پس انکار کرده می‌آید و باز به صورت دیگرمتحول می‌شودوشناخته می‌گردد، چنانکه در حدیث صحیح آمده است. و بی‌هیچ شک و ریب عالم الشّهادة والغیب است متجلی در این صور و جمال نماینده در صورت معروفهٔ مقبوله، و در صورت منکرهٔ مجهوله غیر او نیست.

[۲۷۸ــپ]

---

(۲۳) پا: «همه چون ... متعدده» نبود.

و معلوم أن هذه الصورة ماهی تلک الصورة الأخری: فکأنّ العین الواحدة قامت مقام المرآة، فإذا نظر الناظر فیها إلی صورة معتقده فی الله عرفه فأقرّ به. وإذا اتفق أن یری فیها معتقد غیره أنکره، کما یری فی المرآة صورته و صورة غیره. فالمرآة عین واحدة والصور کثیرة فی عین الرائی، ولیس فی المرآة صورة منها جملة واحدة.

و معلوم است که این صورت آن صورت نیست. پس گوئیا که عین واحده که آن ذات احدیت است قائم مرآتی است که ظاهر می‌شود در وی صور مختلفه به اختلاف صور ناظرین.

پس هرگاه که ناظر نظر کند در آینه، و صورتی را که به نسبت با حق اعتقاد کرده است، بیند بشناسد و به حق اقرار کند.

و اگر اتفاق چنان افتد که در وی صورت معتقد غیر خویش بیند، انکار کند، چنانکه در آینه صورت خویش می‌بیند. پس مرآت عین واحده است و صور در عین رائی بسیار، و حالانکه در مرآت هیچ صورتی از آن صور نیست.

مع کون المرآة لها أثر فی الصور بوجه ومالها أثر بوجه: فالأثر الذی لها کونها تردّ الصورة متغیرة الشکل من الصغر والکبر والطول و العرض؛ فلها أثر فی المقادیر، وذلک راجع إلیها.

با آنکه آینه را اثر است در صور به وجهی، و به وجه دیگر آینه را در صور هیچ اثری نیست، اثری که آینه راست، آنست که صورت را بحسب اختلاف تشکلات و اوضاع خویش متغیّر می‌نماید از صغر و کبر و طول و عرض. و این اثر که در مقادیر است راجع است به آینه.

وإنما کانت هذه التغیرات منها لاختلاف مقادیر المرائی.

و این تغیرات از مرآت حاصل نمی‌شود مگر بحسب اختلاف مقادیر مرائی.

و این تصریح است به وجه تشبیه، و تقریرش آنست که مرآت با وجود آنکه خالی است از صوری که ظاهر می‌شود در وی، او را اثرهاست در این صور ظاهره، چنانکه بتقدیم رسید. پس هر یکی از رائی و مرآت مؤثّر است از وجهی و متأثّر است از وجهی دیگر.

و همچنین حق را ــ سبحانه و تعالی ــ اثر است در صورة ظاهره در مرآت ذاتش. و این بواسطهٔ تجلّیات عینیه و شئون ذاتیهٔ اوست.

و صور عالم را نیز اثر است، و آن بواسطهٔ تفاوت اعیان و اختلاف استعدادات

ایشان است که موجبه است اختلاف عقاید را.

پس چاره نیست عارف را از اینکه الحاق کند امر آلهی را به حضرتش، و اثر کونی را به کون. [۲۷۹ــ ر]

فانظر فی المثال مرآة واحدة من هذه المرایا، لا تنظر الجماعة، وهو نظرک من حیث کونه ذاتاً: فهو غنی عن العالمین؛ ومن حیث الأسماء الالهیة فذلک الوقت [یکون] کالمرایا.

یعنی: نظر کن در مثال مرآت واحده که آن مرآت ذات احدیت است، و نظر مکن جماعتی را از مرایای اسمائیه. و این نظر که فرمودیم شهود و ملاحظهٔ تست حق را از حیثیت ذات، نه از روی اسماء و صفات. پس بدین ملاحظه او غنی است از عالمین. و اگر نظر تو از حیثیت اسماء و صفات باشد بمنزلهٔ مرائی متکثّره می گردد.

و خلاصهٔ تحقیق آنکه چون نظر کنی بسوی حقیقت واحدهٔ مرآتیه، نه بسوی مرایای متعدده که آن اشخاص مرایا است به نظر کامل خویش حقیقت مرآتیه را مثالِ ذات غنیه الهیه در یابی.

و اگر نظر در مرایای متعدده کنی امثله مرایای اسماء متکثّره ملاحظه کرده باشی.

پس عقیده ناظر در ذات من حیث هی هی و از حیثیت اسماء و صفات چون هیولی باشد مر جمیع عقاید را، به خلاف اصحاب عقاید جزئیه که ایشان اقرار می کنند آنچه را می شناسند، و انکار می کنند آنچه را نمی دانند.

فأی اسم الهی نظرت فیه نفسک أو من نظر، فإنما یظهر فی الناظر حقیقة ذلک الاسم.

یعنی: هر اسمی آلهی که نفس تو در وی نظر کند یا به نفس[۲۴] ناظر دیگر، ظاهر نمی شود ناظر را مگر حقیقت آن اسم.

فهکذا هو الأمر إن فهمت.

یعنی: شأن آلهی در تجلیّات و ظهوراتش همچو شأنی است که در مرآت بیان آن بتقدیم رسید، اگر به ذوق در یافته باشی آنچه را اشارت بدان لاحق شد که ذات غیر مدرکه است و هیچ صورت در وی من حیث هی هی نیست، و حالانکه او مظهره است جمیع صور عالم را.

---

(۲٤) پا: کند به نفس.

فلا تجزع ولا تخف فإنّ الله يحب الشجاعة ولو على قتل حية.

یعنی: مترس وجزع مکن هنگام احتجاب از شهود نفس خویش، و خائف مباش در حالت اقدام و طلب شهود حقیقت خود از فناء. بیت:

نیست شو تا هستیت از پی رسد   تا تو هستی، هست در تو کی رسد
تا نگردی محو در ذلّ فنا   کی رسد اثباتت از عزّ بقا

ترسنده مباش که حق تعالی شجاعت را دوست می دارد، و اعلی مراتب شجاعت افنای نفس و ذات خویش است تا جمیع صفات و افعالش در عین ذات و صفات و افعال حق [۲۷۹ــپ] [بقا یابد]، از برای آنکه این چنین شجاعت مستلزم عین بقای جاودانی است و مستوجب تحقیق به وجود محض حقّانی.

وليست الحية سوى نفسک. والحية حية لنفسها بالصورة والحقيقة. والشيء لايقتل عن نفسه. وإن أفسدت الصورة في الحس فإن الحد يضبطها والخيال لايزيلها.

یعنی: ذات حیه زنده است بنفس خویش، و ذات او باقیه است به صورت نوعیه و حقیقت کلیّه اش. و چیزی فانی نمی شود از نفس خویش،[۲۵] و اگر فساد نیز بر وی طاری شود و طریان فساد بر صورت حسیّه اوست نه بر حقیقت و صورت نوعیه اش.

و شیخ ــ قدّس الله سرّه ــ در حکمت ایناسیه از آن جهت کلام را به بیان بقا و کشف معاد نقل کرد که الیاس ــ علیه السّلام ــ که ادریس است به آسمان برآمد، و او باقی بود با آنکه صورت شخصیه اش فانی شد و باز عود کرد به صورت الیاسیه.

پس شیخ تنبیه کرد آنها را که از عود محجوب اند، و جاهل اند به بقای سرمدی به حال ادریس ــ علیه السّلام ــ، از آنکه حد ــ یعنی حقیقت محدود یا صورت عقلیه مثبته ــ در الواح کتب سماویه ضبط می کند و نگاه می دارد از تفرّق حقیقت آنچه را افساد کرده می شود صورتش. و خیال[۲۶] ــ که حافظ مثال [است] ــ نگاه می دارد او را از فنا و زوال.

گر چه از ما گم شد از حق گم نشد   بی دو چشم غیب کس مردم نشد

وإذا كان الأمر على هذا فهذا هو الأمان على الذوات والعزة والمنعة؛ فإنک لاتقدر على فساد الحدود. وأي عزّة أعظم من هذه العزة؟

وقتی که شأن آلهی بر این طریق باشد که فانی نشود چیزی و منعدم نگردد

---

(۲۵) پا: «به صورت ... خویش» نبود.

(۲۶) پا: «وخیال» نبود.

ذاتی اصلاً بحسب حقیقت؛ لاجرم این امان است از حق ـسبحانه و تعالی‌ـ بر ذوات، و عزّ به نسبت با هر که قهر نمی کند به افناء و اعدام، و منعه و حرسه بر ایشان می گمارد که از طریان هلاک و فساد محافظت می کنند که آن منعه و حرسه حقایق و صور ایشان است در عوالم غیر حسیّه.

پس اگر تو انسانی را قتل کنی قادر بر افنای حقیقت او نیستی، بلکه قدرت بر افنای صورت حسیّهٔ او داری. و این حقیقت باقی است با صوری که او راست در جمیع عوالم. و اگر اراده کند حضرت خالق سبحانه عطا دهد او را صورتی دیگر که بدان موجود شود بار دیگر.

فتتخیل بالوهم أن قتلت، و بالعقل والوهم لم تزل الصورة و موجودة فی الحد.

پس توهّم می کنی[27] [۲۸۰ـر] که تو کشتی، و حالانکه قاتل در حقیقت الله تعالی است، و مقتول باقی است در عالم عقلی، و صورتش موجود در عالم مثالی، ومشاهده کرده می شود به عقل منوّر و به وهم که مدرک معانی جزئیه است که صورت عقلیهٔ او موجود است در حقیقت، و فساد طاری نشده است مگر بر صورت حسیّهٔ او.

والدلیل علی ذلک «ومارمیت إذ رمیّت ولکنّ الله رمی»: والعین ما أدرکت إلا الصورة المحمدیة التی ثبت لها الرمی فی الحس، وهی التی نفی الله الرمی عنها أولاً ثم أثبته لها وسطاً، ثم عاد بالاستدارک أن الله هو الرامی فی صورة محمدیة. ولابد من الایمان بهذا.

یعنی: دلیل بر آنکه قاتل حق تعالی است نه تو، قول اوست سبحانه و تعالی که: «ومارمیت إذ رمیت ولکن الله رمی».[28] یعنی تو نینداختی وقتی که تو انداختی، ولکن حق ـسبحانه و تعالی‌ـ انداخت. و دیده ادارک نمی کند مگر صورت محمّدیّه که رمی او را ثابت است در حس.

و صورت محمدیّه است که حق تعالی نفي رمی کرد از او اوّلاً، و در وسط اثبات رمی کرد او را؛ بعد از آن بطریق استدراک فرمود که الله است رامی در صورت محمدیّه. و چاره نیست از ایمان بدین. آری؛ بیت:

نبی را که او محض نور خداست بشر بیند آن کو بشرمبتلاست

و زبان وقت در کشف این حال در مخاطبهٔ رسول ذوالجلال می گوید؛ بیت:

---

(۲۷) قا: «می کنی» نبود.

(۲۸) س ۸ ی ۱۷.

تا سوی لاهوت برون آیی از ناسوت دون | از الوهیت چو برجانت تجلی آمده
«مارمیت إذ رمیت لکن اللّه رمی»[۲۹] | خلعتی بر قدتو بس چُست وز یباآمده

فانظر الی هذا المؤثر حتی أنزل الحق فی صورة محمدیة. وأخبر الحق نفسه عباده بذلک، فما قال أحد مناعنه ذلک بل هو قال عن نفسه و خَبَرُهُ صدق والایمان به واجب، سواء أدرکت علم ما قال أولم تدرکه: فإما عالم وإما مسلم مؤمن.

پس نظر کن این مؤثّر را که اسم را چگونه نزول می کند از برای اظهار فعل خویش در مظاهر، تا غایتی که حق را فرو می آرد در صورت محمدیّه. و از این معنی حق ـــ سبحانه و تعالی ـــ خود اخبار کرد بندگان خویش را؛ هیچ احدی از ما متصدی بدین اخبار نشده، بلکه اوست که از نفس خود این خبر می دهد، و خبر او صدق است، و ایمان [۲۸۰ـــپ] بدان واجب، خواه تو،به عقل خود بر آنچه گفت و نفس خود «رامی» ساخت در صورت محمدیّه، احاطه توانی کرد و خواه نی. پس تو یا عالمی یا مسلم مؤمن به ایمان تقلیدی.

پس اگر عالمی در مخاطبهٔ حق و مناجات جناب مطلق در باب ملاطفات او با حبیبش از سر ذوق بگوی:

آن ملاحت داده‌ای او را که از یک دیدنش | یوسفانِ شش جهت را چون زلیخا کرده‌ای
گاه رمی او زقول «مارمیت إذ رمیـــت»[۳۰] | بر رموز مخفی توحید ایما کرده‌ای

ومما یدلک علی ضعف النظر العقلی من حیث فکره، کون العقل یحکم علی العلة أنها لا تکون معلولة لمن هی علة له: هذا حکم العقل لاخفاء به، و ما فی علم التجلی إلا هذا، وهو أن العلة تکون معلولة لمن هی علة له.

یعنی: اگر احاطه نتوانی کرد به عقل خویش، سرّ آنچه را شنیدی، پس بدانکه عقل مشوب به وهم، از راه نظر فکری ضعیف است در ادراک اشیاء علی ما هی علیه.

و دلیل بر ضعفش آنکه حکم می کند بر علت به اینکه معلول، معلول خویش نمی تواند بود، و تجلی آلهی اعطاء می کند عارف مکاشف را که علّت معلول می تواند بود مر معلول خود را.

و این چنان است که معلول در حال ثبوتش در عدم طلب می کند که او را

---

(۲۹) س ۸ ی ۱۷.

(۳۰) س ۸ س ۱۷.

موجود گرداند و معلول خویش سازد، چنانکه عین علت طلب می کند وجود معلول را. و طلب از طرفین رابطه است در میان علت و معلول.

و دیگر علیّت علّت کمالی است از کمالاتش، و تمام نمی شود مگر به معلول؛ لاجرم معلولیّت معلول سبب علیّت علت است، چنانکه معلولیّت معلول حاصل نمی شود مگر به علیّت علّت؛ چه ایشان هر دو متضایفین اند، وحکم متضایفین اینست که بتقدیم رسید، چنانکه خواجگی خواجه بی غلامی غلام متصور نیست. **ولهذا مولانا می فرماید:**

غلامم خواجه را آزاد کردم منم کاستاد را **اوستاد** کردم
من آن موجم که دعوی من آنست که من **پولاد** را **پولاد** کردم

پس علّت از آن حیثیت که علّت است، معلول است **مر معلول** خود را.

و دیگر مکاشف بطریق کشف در می یابد که ذات **علّت و معلول** شیء واحد است ظاهر در مرتبتین مختلفین. و معلولیّت و علیّت از قبیل **متضایفین** اند که هر یک از این دو علتِ دیگری است. پس حکم کرده می شود **[۲۸۱ـر]** بر علت از روی اشیاء اش از معلول که معلول است مر معلول خود را. و این سخن حق است اگر امتیاز میان علّت و معلول جز به مقتضای تضائف نباشد.

والذی حکم به العقل صحیح مع التحریر فی النظر.

و آنچه حکم می کند عقل بدان، صحیح است با **تحریر** نظر. یعنی چون مکاشف وجود را محرر سازد در آنچه حکم کند به عقل، آن حکم را صحیح می یابد، زیرا که ذات علّت و وجودش در حالی که مجرّد باشد از علیّت سابق باشد بر وجود معلول و ذاتش، به سبق ذاتی نه زمانی.

پس اگر وجود معلول و ذاتش علّت علیّت باشد، هر آینه این سبق ذاتی باطل شود، و هم دَوْر لازم آید از برای توقف وجود هر یکی در خارج بر وجود دیگری. این وقتی است که وجود هر یک را مجرّد از علیّت و معلولیّت اخذ کنیم.

اما هر گاه که این هر دو را بصفتین اخذ کنیم، چاره نیست از توقف هر یکی بر دیگری.

وغایته فی ذلک أن یقول إذا رأى الأمر على خلاف ما أعطاه الدلیل النظری، إن العین بعد ثبت أنها واحدة فی هذا الکثیر، فمن حیث هی علة فی صورة من هذه الصور لمعلول مّا، فلا تکون معلولة لمعلولها، فی حال کونها علة، بل ینتقل الحکم بانتقالها فی الصور، فتکون معلولة لمعلولها، فیصیر معلولها علة لها. هذا غایته إذا

کان قد رأی الأمر علی ما هو علیه، ولم یقف مع نظره الفکری.

و غایت دانش عقل آنست که چون مشاهده کند امری را، برخلاف مقتضای نظر عقلی، بل بر نهجی بیند که امر برآنست، چنانکه اعطاء می کند تجلی مر مکاشف را از برای توجیه مشاهدهٔ خویش گوید که: عین بعد از آنکه ثابت شد وحدت او، یعنی بعد از تسلیم آنکه ذات ظاهره در این صور کثیره واحده است، پس این علت است در صورتی از صور،معلولی را از معلولات. و از آن روی که علّت است معلول معلول خویش نیست بلکه از حیثیت دیگر است، و آن حیثیت اعتبار ظهور اوست در صورت معلول نیز.

پس منتقل می شود حکم علیّت بسوی صورت معلولیّت بطریق انتقال، یعنی به ظهور این عین در صورت معلولیّت،پس معلول او علت شده باشد او را. اینست غایت آنچه عقل بر آن قادر است نزد مشاهده امر بر آنچه هست.

و این ضعیف است از آنکه ذات را انتقال نیست از صورت علّت به صورت معلول، تا علیّت با او منتقل شود، بلکه ذات [۲۸۱ــپ] در حال ظهورش به علیّت ظاهره است در وی به معلولیّت آنچه را معلول اوست به اینکه در حالت واحده متّصفه است به ضدین و جامعه مر نقیضین را که «اذ لا یشغلها شأن عن شأن».

پس همان ذات در حالتی که باطنه است ظاهره است و در حالتی که ظاهره است باطنه. آری؛

ذاتش به صفت، صفت به فعلش مستور و ین هر سه به اعتبار دیگر یک نور
این نیست عجب که ظاهر و باطن اوست این طرفه که باطن است در عین ظهور

و اعتبار جهات و مغایرت در میان علّت و معلول از خصایص عقل است، و اینجا جز وجود محض و تجلیّات او نیست، پس در این مشهد نه عاقل است و نه معقول، و نه جهاتی که عقل فرض او کند. لاجرم؛

عقل را معزول کردیم و هوی را حد زدیم
کین جلالت لایق این عقل و این اخلاق نیست
در نوشتیم دفتر هستی و اوراق خرد
زانکه علم عشق اندر دفتر و اوراق نیست

و از برای این معنی شیخ ــ قدس سرّه ــ نظر عقلی را به سمت ضعف موسوم داشت. بیت:

عـقـل تـو چون در سر مـو یی بسوخت هـر دو لـب را باید از ترسش بدوخت

وإذا كان الأمر فى العلية بهذه المثابة، فما ظنك باتساع النظر العقلى فى غير هذا المضيق؟

یعنی: وقتی که امر آلهی و شأن او در تجلی بدین مثابه در علت که معلول را علّتِ علت می سازد، پس ظنّ تو در غیر این مضیق چیست از مواضع دیگر که عقل را در وی مجال واسع است و امور شتّی بر وی جایز.

فلا أعقل من الرسل صلوات الله عليهم و قد جاءوا بما جاءوا به فى الخبر عن الجناب الالهى، فأثبتوا ما أثبته العقل وزادوا ما لا يستقل العقل بإدراكه، وما يحيله العقل رأساً و يقرُّ به فى التجلى الالهى.

یعنی: عاقل‌تر از رسل نیست ــ**صلوات الله علیهم**ــ که مشاهدهٔ امر می کنند بر آنچه هست به تجلی آلهی، و می آرند آنچه می آرند از معانی غیبیه در صورت خبر مروی از ایشان از جناب الهی. پس اثبات می کنند آنچه عقل اثبات آن می کند، و زیاده می کنند آنچه را عقل به ادراک آن مستقل نیست، و مستحلیل نیز نمی‌شمارد عقلا نسبت آن را به حق، به سبب مشاهده آن بواسطهٔ تجلّی.

و انبیاء را از آن[31] جهت اَعْقَلِ خلایق و اَکْمَلِ ایشان داشت که ایشان منوّراند به انوار الهیه و مشاهدهٔ حقایق می کنند بر آنچه هست. [۲۸۲ــر]

فإذا خلا بعد التجلى بنفسه حار فيما رآه: فإن كان عبد رب رد العقل إليه، وإن كان عبد نظر رد الحق الى حكمه.

یعنی: اگر متجلّی له نزد حق باشد، ردّ عقل خویش بسوی حق کند: و اگر نزد عقل باشد، ردّ حق بسوی حکم عقل کند و تنزیل بدین مقام نماید، چنانکه امروز از علمای ظاهر بین مشاهده می افتد که چون آیتی از آیات یا خبری از اخبار بشنوند که بالاتر باشد از طورِ عقل، تأویل نمایند و تنزیل کنند بدآنچه عقل ایشان بدان حاکم است.

وهذا لايكون إلاما دام فى هذه النشأة الدنيوية محجوباً عن نشأته الأخروية فى الدنيا. فإن العارفين يظهرون هنا كأنهم فى الصورة الدنيا لما يجرى عليهم من أحكامها، والله تعالى قدحوّلهم فى بواطنهم فى النشأة الأخروية، لابد من ذلك. فهم بالصورة مجهولون إلا لمن كشف الله عن بصيرته فأدرك.

---

(۳۱) قا: وانبیا از آن.

یعنی: این رد بسوی عقل وقتی واقع می‌شود که متجلّیٌ له در این نشأت دنیاو یه محجوب باشد از نشأت اخراو یه. پس اگر مرتفع شود از او حجاب، و اطلاع یابد بر آنچه در نشأت اخراو یه است بلا ارتیاب بل به اطلاع شهودی و در دنیا به حالی باشد که عقل را منازعت نماند در آنچه از تجلی ادراک می کند، محتاج نگردد به رد بسوی مقامش، و از ورطات حیرت باز رهد؛ زیرا که عارفان که به تجلیّات آلهیه مکاشف به حقایق اند، ظاهراند در دنیا به صورت، و جاری است بر ایشان احکامی که به موطن دنیا تعلّق دارد، و حالانکه حضرت آلهی قلوب ایشان را بسوی نشأت اخراو یه تحو یل کرده است.

پس به صورت در دنیااند و به باطن در آخرت، و به تن فرشی اند و به جان[۳۲] عرشی؛ لاجرم می گو یند:

زان شاه که او را هوس طبل و علم نیست دیوانه شدم بر سر دیوانه قلم نیست
از دور ببینی تو مرا شخص رونده زان شخص نپرهیز که او غیر عدم نیست
پیش آ و عدم شو که عدم معدن جان است لیکن نه چنین جان که بجز غصه و غم نیست

و به حکم «أولیائی تحت قبابی لایعرفهم غیری» ایشان را بغیر حق، یا طایفه [ای] که حق تعالی کشف غطا از بصر بصیرت ایشان کرده باشد و حجاب از پیش نظر ایشان برداشته، نمی‌شناسند. بلکه غیرت عشق اقتضای آن می کند که این چنین محبوبان را از چشم خودشان هم پنهان می‌دارد، چنانکه حضرت مولوی می‌فرماید: **[۲۸۲ــپ].**

اندر میان جمع چو جان است آن یکی
یک جان نخوانمش که جهان است آن یکی
سوگند می‌خورم به جمال و کمال او
کز چشم خویش هم پنهان است آن یکی
جمله شکوفه‌اند و گر هست میوه، اوست
جمله قراضه‌اند و چو کانست آن یکی
قفلی است بر دهان من از رشک عاشقان
تا من نگو یم اینکه فلانست آن یکی

---

(۳۲) قا: جنان.

گر صد هزار خلق ترا ره زند که نیست
اندر گمان مباش که آنست آن یکی

و از حال خویش نیز خبر می دهد:

آه چه بی رنگ و بی نشان که منم — کی ببینم مرا چنانکه منم
گفتی اسرار در میان آور — کو میان اندرین میان که منم
بحر من غرقه گشت هم درخویش — بوالعجب بحرِبی کران که منم

فمامن عارف بالله من حیث التجلی الالهی إلا وهوعلی النشأة الآخرة: قد حشر فی دنیاه و نشر فی قبره؛ فهویری مالا ترون، و یشهد مالا تشهدون، عنایة من الله ببعض عباده فی ذلک.

یعنی: هیچ عارف بالله نیست که بحسب تجلی الهی برنشأت آخرت نباشد، وعارفان‌را بحسب سیر در ملکوت و جبروت و مثال مطلق و مقیّد مراتب و مقامات است، و ادنای ایشان صاحب عرفان علمی است و هر یک را حشر و نشر بقدر مشاهده و بحسب مقام ایشان است درموطنی خاص از این مواطن.

پس ایشان مشاهده می کنند که از خویش مرده‌اند و رخت هستی به حق سپرده و از قبور ابدان خود منشور گشته و با ممتثلان[33] امر «موتوا قبل أن تموتوا» محشور گشته، و حجاب از نظر مرفوع شده و میزان و صراط موضوع شده‌وحضرت‌حق و حاکم عدل و پادشاه مطلق به فضل و قضاء اجرای حکم کرده.

پس ایشان می بینند و مشاهده می کنند آنچه از ادراک آن محجوبان و منغمسان در هیأت جسمانیه و صفات ظلمانیه عاجزاند. و این بواسطه عنایت الهی است در حق بعضی بندگان که آنچه دیگران را موجل است بر ایشان معجل است. گرد آنند تا تدارک باقی عمر کنند و آنچه واسطهٔ حصول درجات عالیه است هم در دنیا که مزرعهٔ آخرت است بدست آرند، و پای بر بساط قرب نهند و علَم سرافرازی هر دو جهان بر سرعالمیان برافرازند، و دیگران را نیز بطریق تنبیه گویند:

گدای درگه او باش و پادشاهی کن — مکن مخالفت او و هر چه خواهی کن

فمن أراد العثور علی هذه الحکمة الالیاسیة الادریسیة الذی أنشأه الله نشأتین، فکان نبیاً قبل نوح ثم رفع و نزل رسولاً بعد ذلک، فجمع الله له بین المنزلتین فلینزل عن حکم عقله إلی شهوته، ویکون حیواناً مطلقاً حتی یکشف ما تکشفه کل دابة ما-

---

(۳۳) پا: مبتلایان.

-عدا الثقلین؛ فحینئذ یعلم أنه قد تحقّق بحیوانیته. [۲۸۳ــر]

یعنی: هر که خواهد که مطلع شود بر حکمت الیاس که ادریس نبی **بود** پیش از نوح ــعلیهما السَّلامــ پس حضرت آلهی او را به آسمان برآورد بعد از آن برسالت فرود آمد تا جامع باشد میان نبوّت و رسالت که «منزلتین» عبارت از آن است.

پس واجب بر آن طالبِ اطّلاع آنست که از حکم عقل خویش، که آسمان است، فرود آید به محل نفس و شهوت که به نسبت به او ارض است تا مناسبتی با ادریس ــعلیه السَّلامــ در تنزّل یافته باشد.

و باید در مرتبهٔ حیوانیّت متمکن شود بر وجهی که عقل او به تصرّف در اشیاء مزاحم او نشود، بلکه منقاد باشد وارداتِ رحمانی [را] در مقام حیوانی، تا مشاهدهٔ روحانیّتِ الیاس و ملاحظهٔ مقامی که بدو اختصاص [دارد] تواند کرد، تا اطلاع یابد بر حکمی که اختصاص به الیاس دارد. و منکشف شود آنچه[۳۴] همه ذوات را سِوَی الثقلین منکشف می گردد از اطلاع بر احوال موتی از راحت نعیم و محنت جحیم و غیر این. و به هنگام این انکشاف تحقّق او به مقامی حیوانی محقّق شود.

و می باید که بار دیگر منتقل شود به مقام عقلی، متمکّن در مقام تجرّد گردد به انقطاع از شهوات جسمانیه و لذات طبیعیه، چنانکه شهوت از الیاس ساقط شد تا ادراک او از قبیل عین الیقین باشد، و آنچه را **مشاهده** می کند و **معاینه** می بیند، به ذوق در یابد چنانکه در قول شیخ که می **گوید: «فاذا تحقّق بما ذکرناه انتقل الی ان** یکون عقلاً مجرداً» اشارت بدین **خواهد آمد.**

وعلامته علامتان الواحدة هذا الکشف، فیری من یعذب فی قبره ومن ینعم، ویری المیت حیاً والصامت متکلماً والقاعد ماشیاً. والعلامة الثانیة الخرس بحیث إنه لو أراد أن ینطق بما رآه لم یقدر فحینئذ یتحقّق بحیوانیته. وکان لنا تلمیذ قد حصل له هذا الکشف غیر أنه لم یحفظ علیه الخرس فلم یتحقق بحیوانیته. ولما أقامنی الله فی هذا المقام تحققت بحیوانیتی تحققاً کلیاً، فکنت أری و أرید النطق بما أشاهده فلا أستطیع؛ فکنت لا أفرق بینی وبین الخرس الذین لایتکلّمون.

علامت متحقق بدین **مقام دو علامت** است: یکی این کشف مذکور؛ لاجرم مشاهده کند آن را که در قبر معذّب **است و به معاینه** بیند آن را که منعّم است و میت را حی بیند به حیاتِ **[۲۸۳ــپ]** برزخیه، **و صامت** را متکلّم به کلمات روحانیهٔ

---

(۳٤) قا: منکشف آنچه.

ملکوتیه، و قاعد را ماشی مشاهده کند به حرکات معنویه و مثالیه، و علامت [دیگر] خرس [۳۵] چنانکه اگر خواهد که سخن گوید از آنچه می بیند، نتواند.

پس بعد از این متحقّق گردد به مقامِ حیوانیّت؛ چه حیوان قادر نیست بر تکلّم در حس به آنچه می بیند، اگر چه متکلّم است در عالم مثال به روح و معنایش.

و شیخ می گوید: مارا شاگردی بود که او را این کشف حاصل شد، اما خرس بر وی طاری نشد. پس تمامِ متحقّق نگشت، و حضرت آلهی به فیض فضل نامتناهی مرا مقیم این مقام گردانید، تحقّق کلی به حیوانیّت دست داد چنانکه می دیدم و می خواستم که بگویم، و نمی توانستم، و در میان خود و حیواناتی که سخنگوی نیستند، هیچ تفرقه نمی کردم.

فإذا تحقق بما ذکرناه انتقل إلی أن یکون عقلاً مجرداً فی غیر مادة طبیعیة، فیشهد أموراً هی أصول لما یظهر فی صور الطبیعة فیعلم من أین ظهر هذا الحکم فی صور الطبیعة علماً ذوقیاً.

پس چون متحقّق شود به مقامِ حیوانیّت، و منکشف گردد بر وی اسرار عالم طبیعت، و مشاهده کند احوالِ برزخیه را چنانچه هست، و داند حقیقت آنچه را [که] به شرع [۳۶] ثابت شده است؛ بار دیگر منتقل شود به مقامِ عقل مجرّد، بعد از مشاهدهٔ امر بر آنچه هست در برزخ؛ از برای آنکه چون عقل مجرّد گردد، مشارکت تواند کرد عقول مجرّده و ارواح مطهره را، و مطلع شود بر عالم جبروت و آنچه در وی است از انوار قاهره و اسرار باهره؛ لاجرم در این حال مشاهده کند امور کلیّه و حقایق مجرّده را که آن اصول موجودات عالم طبیعیه است.

پس به ذوق در یابد که کلیّه به تنزل چگونه جزئیهٔ محسوسه می گردد، و متصور می شود به صور طبیعیهٔ عنصریه، بی آنکه تنزّل کند روح مجرّده‌اش بسوی صور انسانیه و مقامِ حیوانیه، و به رجوع روحش به مقام اصلی بواسطهٔ عهدِ اُزلی می شناسد کیفیّت تنزلات ذات الهیه را از مقام احدیت و واحدیت بسوی مراتب کونیه، بواسطهٔ ظهورش در جمیع مراتب عوالم سفلیه وعلویه وشریف وخسیس و عظیم و حقیرش؛ لاجرم مشاهده **می کندحق رادرجمیع مراتب وجودشهودیِ حالی. پس فایزمی گردد به سعادت عظمی ومرتبهٔ کبری. رزقنا الله وایّاکم السعادة وجعلنا ممن کمّل وظهر بالعبادة. [۲۸۴ـر]**

---

(۳۵) پا، قا: خرس دیکم؟

(۳۶) قا: آنچه را شرع.

فإن كوشف على أن الطبيعة عين نفس الرحمن فقد أوتى خيراً كثيراً.

یعنی: اگر در یابد بطریق کشف و ذوق که طبیعت است که مسمّی است به نفس رحمانی، و در حقیقت مغایر او نیست؛ و موفق گردد به اتیاء خیر کثیر.

وإن اقتُصِر معه على ما ذكرناه فهذا القدر يكفيه من المعرفة الحاكمة على عقله: فيلحق بالعارفين و يعرف عند ذلك ذوقاً «فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم».

پس اگر اقتصار کرده شود با قیامِ خرس بر آنچه ذکر کردیم از شهود اموری که اصول است آنچه را ظاهر می‌شود در صورت طبیعیه، این قدر از معرفت مکاشف را کافی است؛ زیرا که حاکم است بر عقل و نظر فکری او؛ لاجرم ملحق می‌شود به عارفین، و به ذوق در می‌یابد حقیقت قول حق تعالی را که می‌گوید: «فلم تقتلوهم ولکن الله قتلهم»[37]. یعنی: شما نکشتید بلکه الله تعالی قتل کرد، از آنکه مشاهده می‌کند ظهور حق را در جمیع مراتب وجود، و کیفیّت صدور افعال را از او در مظاهر کونیه. پس نفی می‌کند ظهورحق رادرجمیع فعل[38] [که] از ایشان [صادر می‌شود]، و اضافت می‌کند به حق تعالی، چنانکه حق ـــ سبحانه و تعالی ـــ فرمود: «و مارمیت إذ رمیت ولکنّ الله رمی»[39].

وما قتلهم إلا الحديد والضارب، والذى خلف هذه الصور. فبا لمجموع وقع القتل والرمى.

یعنی: قتل ایشان نکرد مگر آهن و ضارب، و آنکه در خلف ستر این صورت است، پس بمجموع واقع شد قتل و رمی.

فيشاهد الأمور بأصولها و صورها.

عطف است به «یعرف[40] عند ذلک ذوقاً». یعنی: به ذوق در می‌یابد و مشاهده می‌کند امور را به اصولش که آن حقایق مجرّدهٔ کونیه است، و به صورش که آن صور طبیعیه و عنصریه و مثالیه و خیالیه.

فيكون تاماً. فإن شهد النَّفَس كان مع التمام كاملاً: فلايرى إلا الله عين مايرى. فيرى الرائى عين المرئى. و هذا القدر كاف، والله الموفق الهادى.

لاجرم بدین مشاهده موصوف شود به صفت تمام. و اگر با حقایق مجرّده مشاهدهٔ نفس رحمانی نیز کند بعد از تمام، به کمال معروف گردد. پس در عین هر چه

---

(۳۷) س ۸ ی ۱۷.

(۳۸) قا: فعل + را.

(۳۹) س ۸ ی ۱۷.

(۴۰) قا: تعریف.

مشاهده می کند جز حق را نبیند. پس رائی را عین مرئی بیند، و گوید:

همه با ماست چه[۴۱] با ما که خود مائیم سرتاسر
مثل گشته است در عالم که: جوینده است یابنده
چه جای ما که ما مردیم زیر پای عشق او
غلط گفتم کجا میرد کسی کوشُد بدو زنده
عجایب غیر و لاغیری که معشوق است یا عاشق
وصال بوالعجب دارد زدوده یا زداینده

و این قدر[۲۸٤ــپ] در عرفان کافی است، و هدایت و توفیق حق بدرقهٔ طریق خداشناسی را وافی است.

جز لطف و جز حلاوت خود ازشکر چه آید — جز نور پخش کردن خود از قمر چه آید
جز رنگهای دلکش از گلستان چه یابی — جز برگ و جز شکوفه از شاخ تر چه آید
جز طالع مبارک از مشتری چه خیزد — جز نقدهای روشن از کان زر چه آید
آن آفتاب تابان مر لعل را چه بخشد — وز آب زندگانی اندر جگر چه آید
از دیدن جمالی کو حسن آفریند — باللّه یکی نظر کن کاندر نظر چه آید
مائیم و شور و مستی، مستی و بت پرستی — زین سان که ما شدستیم ازماد گر چه آید
مستی و مست تر شو، بی زیر و بی زبر شو — بی خویش و بی خبر شو، خودازخبر چه آید

---

(٤۱) قا: جز.

[۲۳]

فص حکمة إحسانية فی کلمة لقمانية

احسان آنچه از خیر می باید کردن است به مال و قال و فعل و حال، کما قال صلّی الله علیه وسلّم: «إنَّ الله عزَّ وجلَّ کتب الإحسان علی کلّ شیء فإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة» الحدیث.

و احسان در شرع آنست که رسول ـ علیه السَّلام ـ می فرماید: «الإحسان أن تعبد الله کأنّک[1] تراه».

و در باطن شرع و حقیقتش شهود حق است سبحانه در جمیع مراتب وجودیه؛ چه در قول او ـ علیه السَّلام ـ که می فرماید «کأنّک تراه»، اهل حجاب را تعلیم است و خطاب. لاجرم احسان را مراتب ثلاث است:

مرتبهٔ اوّلی لغوی است، و آن نیکویی کردن با هر چیزی است تا غایتی که باید کرد کار نیکویی بجای آری، و او را در آن فعل معذور داری، و نظر رحمت و شفقت در همهٔ موجودات بگماری.

و مرتبهٔ دوم عبادت است بحضور تام، که گوئیا عابد مشاهدهٔ حق ـ سبحانه و تعالی ـ می کند.

و مرتبه سیوم شهود ربّ است عزَّوجلَّ با هر چیز، کما قال تعالی: «ومن یسلم وجهه إلی الله وهو محسن فقد استمسک بالعروة الوثقی»[2]. یعنی هر که به خدای روی آورد و محسن باشد یعنی مشاهد حق بود عزَّ وجلَّ در حالت تسلیم همگی وجود خویش به حق، استمساک به عروة الوثقی کرده باشد، و سرمایهٔ سعادتِ کبری بدست آورده بود.

و اختصاص حکمتِ احسانیه به کلمهٔ لقمانیه از آن جهت [۲۸۵ـر] است که لقمان صاحب [این] حکمت است به شهادت قول حق ـ سبحانه و تعالی ـ که:

---

(۱) قا: کأنه.

(۲) س ۳۱ ی ۲۲.

«ولقد آتینا لقمان الحکمة * و من یؤت الحکمة فقد أوتی خیراً کثیراً»[۳]. پس به شهادت آلهی او صاحب خیر کثیر باشد. و خیر عین احسان است.

و احسان و حکمت نیز از یک وادی اند؛ چه احسان قیام نمودن است به آنچه کردنی است،[۴] و حکمت وضع هر شیء در موضعش [است] و باز حکمت مستلزم احسان است به نسبت با همه. پس شیخ ــ قدّس الله سرّه ــ احسان را مقارن کلمهٔ لقمان ساخت.

إذ شاء الإله یرید رزقاً * له فالکون أجمعه غذاء

یعنی: وقتی که مشیت حق متعلّق شود به ارادت غذا از برای خویش، همهٔ کون او را غذا است.

و پیشتر گذشت که حق ــ سبحانه و تعالی ــ از روی اسماءِ صفات ظاهر نمی شود در شهادت، مگر به اعیان اکوان؛ اگر چه از حیثیت ذات و از روی قطع نظر از ظهور و بطون و اسماء و صفات غنی است از همهٔ عالم.

پس اعیان غذای حق است از روی فنا و اختفایش در وی، تا ظاهر گردد به وحدتِ حقیقیه، چون فنای غذا و انعدام و اختفااش در مغتذی، اگر چه به اعتبار دیگر او ــ سبحانه و تعالی ــ غذای اعیان است و إلیه أشار بقوله:

وإن شاء الإله یرید رزقاً * لنا فهو الغذاء کما نشاء

می شاید که «نشاء» به نون متکلّم باشد، و می شاید که به یای غایب بود. تقدیر آنکه اگر خدای خواهد که از برای ما ارادهٔ رزق کند، او غذا است ما را، چنانکه ما می خواهیم یا چنانکه او می خواهد.

و این بدان معنی است که غذا آنست که مختفی می شود در عین مغتذی، و ظاهر می گردد بر صورتش تا مقوّمِ او باشد، و هویت الهیه است که مختفی است در اعیان خلایق و ظاهر به صور ایشان و مقوّم مر همه را. پس او غذا است اعیان را.

و نسبت اغتذاء و رزق بسوی حق سبحانه با آنکه صفت او «یطعم ولا یطعم» است و نسبت غذا بودنِ او ما را بعینه چون نسبت بعضی صفات کونیه است بسوی او ــ عزّ شأنه ــ کما فی قوله تعالی: «من ذاالذی یقرض الله قرضاً حسناً[۵] * مرضت ولم

---

(۳) س ۳۱ ی ۱۲ و س ۲ ی ۲۶۹.

(٤) قا: «است» نبود.

(۵) س ۲ ی ۲٤۵.

تعدنی»، و امثال این از آنچه در شرع آمده است.

و این نسبت نیز از باطن شرع است، از آنکه نبی ــ صلّی الله علیه وسلّم ــ این کتاب را به شیخ داده است و به اخراج او بسوی خلق امر کرده. پس هیچ احدی را از مؤمنین نمی باید [۲۸۵ــپ] که در حق اولیاء بدگمان باشد و به رد و انکار کاملان در امثال این اشیاء مبادرت نماید. و چون مشیت و ارادت در معنیی مجتمع اند و در معنیی متفرق؛ شیخ فرمود:

مشیئته إرادته فقولوا * بها قد شاءها فهی المشاء

یعنی: مشیّت او عین ارادت اوست از روی احدیت. پس قایل شوند به مشیت، و حالانکه حق تعالی ارادت را که مشیت است خواسته است. پس ارادت عین مشیت است.

یرید زیادة و یرید نقصاً * و لیس مشاءه إلا المشاء

هر دو به فتح میم است از آنکه مصدری است.

یعنی: مشیّتش غیر مشیّتش نیست، و معنیش آنست که مشیّت بعینها ارادت ذاتیه است از حیثیت احدیت، از آنکه هر دو در عین ذات بودن شیء واحد است. و اما به اعتبار امتیاز ایشان از ذات و نسبت ایشان به ذات بحسب الهیت چون باقی صفات اند.

پس این هر دو متغایران اند که مجتمع می شوند و مفترق می گردند، پس شیخ ــ قدّس الله سرّه ــ در این بیت[۶] مشیّت ارادیه تنبیه کرد بدین که هر دو در عین احدیت واحداند، و در بیت دیگر که می گوید: «یرید زیادة و یرید نقصاً» الی آخره، تنبیه می کند بر فرق میان هر دو.

پس حاصل بیت ثانی آنکه: متعلّقات ارادت زیاده می شود و نقصان می پذیرد بخلاف متعلّقات مشیّت که ازلاً و ابداً بر حال خود است، از برای آنکه مشیّت متعلّق است به کلیّات نه به جزئیّات، و کلیّات موصوف به زیاده و نقصان نیست. و هر که تتبع مواضع استعمالات ارادت کند در او، داند که ارادت متعلّق به ایجاد معدوم است نه به اعدام موجود، به خلاف مشیّت که متعلّق می شود به ایجاد و هم به اعدام.

فهذا الفرق بینهما فحقق * و من وجه فعینهما سواء

اینست فرق در میان این دو، بتحقیق در یاب. و از وجه دیگر هر دو برابراند،

(۶) قا: بیت + که.

چنانکه مشروح بتقدیم رسید.

قال تعالی «ولقد آتینا لقمان الحکمة: ومن یؤت الحکمة فقد أوتی خیراً کثیراً». فلقمان بالنص ذوالخیر الکثیر بشهادة الله تعالی له بذلک. والحکمة قد تکون متلفظاً بها و مسکوتاً عنها.

حضرت آلهی می‌فرماید که: لقمان را حکمت دادیم و هر که **[۲۸۶ـ ر]** مشرف گردد به ایتاء حکمت، سعادت خیر کثیر در یابد.

پس لقمان به حکم نصِّ فرقان صاحبِ خیرِ کثیر است به گواهی حق ـ سبحانه و تعالی ـ.

و بعضی از حکمت متلفظ بها است، و بعضی مسکوت عنها؛ از برای آنکه گاهی محل اقتضای اظهار می کند چون احکام شرعیه، و گاهی اقتضای ستر می کند چون اسرار آلهیه که حق ـ سبحانه و تعالی ـ آن را از اغیار مستور داشته.

مثل قول لقمان لابنه «یا بنی إنها إن تلک مثقال حبة من خردل فتکن فی صخرة أو فی السموات أو فی الأرض یأت بها الله». فهذه حکمة منطوق بها، وهی أن جعل الله هو الآتی بها، وقرر ذلک الله فی کتابه، ولم یردّ هذا القول علی قائله.

یعنی: حکمت منطوق بها مثل قول حق ـ سبحانه و تعالی ـ است که بوجه حکایت از لقمان می فرماید که: «لقمان پسرش را گفت که اگر حبه[ای] از دانهٔ خردل در میان صخره باشد یا در سماوات و یا در ارض، حق ـ سبحانه و تعالی ـ آن را بیارد». پس لقمان، حق ـ سبحانه و تعالی ـ را آورندهٔ این حبه داشت.

و این حکمت منطوق بها است، و این را حق تعالی در کلامِ خویش مقرَّر داشت و این قول را رد نکرد بر قایلش.

وأما الحکمة المسکوت عنها وعلمت بقرینة الحال، فکونه سکت عن المؤتَی إلیه بتلک الحبة، فما ذکره، و ما قول لابنه یأت بها الله إلیک ولا إلی غیرک. فأرسل الاتیان عاماً وجعل المؤتِی به فی السموات إن کان أو فی الأرض تنبیهاً لینظر الناظر فی قوله «و هو الله فی السموات وفی الأرض».

و اما حکمت مسکوت عنها، و معلوم شدن این حکمت به قرینه حال ساکت بودن لقمان است از ذکر مؤتی الیه. یعنی آنکه این حبه بسوی او آرند. پس پسر خود را نگفت که حق ـ سبحانه و تعالی ـ این حبه بسوی تو می آرد[7] یا بسوی غیر تو، و

(۷) یا: تو آرد.

ارسال اتیان کرد، و مؤتی الیه را عام آورد و تعیین و تخصیص نکرد به «إلیک» یا «إلی غیرک»، چنانکه آرنده را تعبیر کرد که الله است، و باقی را تقیید کرد که حبه است، و مؤتی به را فرمود که اگر در سماوات باشد یا در ارض، از برای تنبیه تا ناظر نظر کند در **قول** حق که «وهو الله فی السّموات وفی الأرض»[8]، و از او منتقل شود ذهنش به احاطهٔ حق همهٔ موجودات را.

فنبه لقمان بما تکلم و بما سکت عنه أن الحق عین کل معلوم. [۲۸۶ــپ]

پس تنبیه کرد لقمان به آنچه گفت و به آنچه ساکت شد که حق عین کلِّ معلوم است، خواه این معلوم موجود باشد در عین و خواه نی.

یعنی: به آنچه تکلّم کرد؛ تنبیه نمود به آنکه حق سبحانه عین کلِّ موجود خارجی است. و به آنچه ساکت شد، تنبیه کرد بدانکه عین هر معلوم علمی است و باقی در غیب و عین موجود به وجود عینی.

امّا اوّل از برای آنکه حق را گفت: آرنده است آنچه را در سماوات و ارض است، و اوست الله در سماوات و ارض، کما قال: «وهو الذی فی السّماء آله وفی الأرض آله»[9]. یعنی: هویت اوست ظاهره به الوهیت و ربوبیت در هر چه در جهت علویه است که مسمّی است به سماوات، و در جهت سفلیه است که مسمّی است به ارض. پس حق است عین آنچه در علو است و در سفل.

اما دوم از برای آنکه هویت الهیه است که آن را تعیّن و تقیّد نیست، و هر چه غیر اوست خواه موجود عینی باشد و خواه علمی، متعیّن است.

پس عدم تعیّن مسکوت عنه اشارت است به هویت الهیه، که غیر متعیّن است بنفسها، و متعیّن می شود به صور معلومات علمیه. و جامع قسمین قول اوست سبحانه که «هوالأوّل والآخر والظاهر والباطن وهو بکلّ شیء علیم»[10].

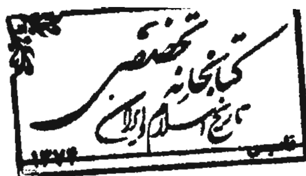
پس تشبیه کرد ــ شیخ رضی الله عنه ــ کلام را که به لفظ منطوق است به کلمات الهیه که موجود است در خارج، و مسکوت عنه را به حقایق غیبیه که ایشان را وجود نیست در خارج.

لأن المعلوم أعم من الشیء فهو أنکر النکرات.

این کلام دلیل سابق[11] که «نبه بالمنطوق» الی آخره نیست، بلکه دلیل «فهو

---

(۸) س ٦ ی ۳.
(۹) س ٤۳ ی ٨٤.
(۱۰) س ۵۷ ی ۳.
(۱۱) قا: سابق + است.



أنکر النکرات» است مقدم بر وی.

یعنی: وقتی که حق ـ سبحانه و تعالی ـ عین کل معلوم باشد خواه موجود در عین باشد و خواه نی، و معلوم اعم از شیء، وانکر از کل نکرات؛ لاجرم نتیجه می دهد که حق ـ سبحانه و تعالی ـ انکر نکرات باشد، ولهذا حقیقت او را غیر او نمی داند، کما قال أکمَل الخلائق: «ما عرفناک حق معرفتک». و خواجه می فرماید ـ قدّس الله سرّه ـ:

ای گشته مبادی همه در ذات تو طی　　خود جمله تو یی و نیست بیرون ز تو شیء
چون سرور کائنات «لاأحصی» گفت　　پس جز تو کسی ترا کجا داند و کی

آنچه بتقدیم [۲۸۷ـر] رسید به اعتباری است، اما به اعتبار دیگر اعرف معارف است ومعلوم رااز آن جهت اعمّ از شیء داشت که بعضی گفته اند: معدوم شیء نیست، و شیء موجود را گویند. و معلوم اعمّ است از آنکه علم حق محیط است به هر چه به وجود آمده است و نیامده، خواه ممکن باشد و خواه ممتنع، اما بر قول آنکه معدوم را شیء می گوید، هر دو متساوی است.

ثم تمم الحکمة واستوفاها لتکون النشأة کاملة فیها فقال «إن الله لطیف» فمن لطفه ولطافته أنه فی الشیء المسمی کذا المحدود بکذا عین ذلک الشیء، حتی لایقال فیه إلا مایدل علیه ا سمه بالتواطؤ والاصطلاح فیقال هذا سماء و أرض و صخرة وشجر و حیوان وملک ورزق وطعام. والعین واحدة من کل شیء وفیه.

بعد از آن حکمت را تمام استیفاء کرد تا این نشأت لقمان کامله باشد در حکمت و معرفت حق ـ عزّ وجلّ ـ، پس گفت: «إن الله لطیف»[۱۲]، پس از غایت لطافت و کمال لطفش عین اشیاءِ متباینه شد که مسمّی اند به اسماءِ مختلفه و محدوده به حدود خاصه، تا غایتی که گفته نمی‌شود در این شیء که مسمّی است به اسم معیّن، مگر همان اسم که ارباب اصطلاح بر آن اتفاق کرده‌اند، که اگر بدان اسمِ معیّن ذکر نکنند امتیاز حاصل نشود، لاجرم می گویند: این سماء است و ارض و صخره و شجر و حیوان و ملک و رزق و طعام. و حالانکه عین از هر چیزی واحده است از اشیاءِ موجوده، مسمّی به اسماءِ مختلفه، و این عین واحده است در هر چیز. بیت:

یک عین متفق که جز او ذره‌ای نبود　　چون گشت ظاهر این همه اغیار آمده

---

(۱۲) س ۲۲ ی ۶۳. قرآن کریم: ان الله لطیف خبیر.

کما تقول الأشاعرة إن العالم کله متماثل بالجوهر: فهو جوهر واحد، فهو عین قولنا العین واحدة. ثم قالت و یختلف بالأعراض، وهو قولنا و یختلف و یتکثر بالصور والنسب حتی یتمیز فیقال هذا لیس هذا من حیث صورته أو عرضه أو مزاجه کیف شئت فقل. وهذا عین هذا من حیث جوهره.

چنانکه اشاعره می گو یند که: عالم همه متماثل است بحسب جوهر، پس او جوهر واحد است.

و این قول اشاعره که کلِّ عالم را جوهر واحده می گو یند، بعینه قول ماست که می گوئیم: عالم عین واحده است.

بعد از آن اشاعره گفت که: عالم اگر چه جوهر واحده است اما مختلف می شودبه اعراض.

و این نیز بعینه قول ماست که می گوئیم: عالم عین [۲۸۷ــپ] واحده است ظاهره به صور مختلفه و متکثّره به اعراض متباینه و امزجۀ متفاوته. لاجرم می گوئیم: این عین آنست از حیثیت جوهر و حقیقت واحده، و این غیر آنست از حیثیت صورت و عرض.

ولهذا یؤخذ عین الجوهر فی کل حد صورة ومزاج.

یعنی: از برای این اتحاد که در جوهر یت است، اخذ کرده می شود عین جوهر در تعر یف هر یکی از موجودات.

پس مراد به صورت و مزاج ذوالصورة والمزاج باشد نه عرضی که از مزاج و صورت مفهوم می شود.

فنقول نحن إنه لیس سوی الحق؛ و یظن المتکلّم أن مسمی الجوهر وإن کان حقاً، ماهو عین الحق الذی یطلقه أهل الکشف والتجلی.

پس ما می گوئیم آن عین واحده جز حق نیست، و متکلّم گمان می برد که آنچه مسمّی است به جوهر، اگر چه حق است یعنی امر ثابت است، اما عین حقی که اهل کشف و تجلی بر آن اطلاع دارند، نیست. یعنی الله تعالی که خالق کلِّ شیء و رازق کلّ حیّ اوست، این مسمّی به جوهر عین او نیست.

فهذا حکمة کونه لطیفاً.

یعنی: این سر یان در اشیاء و عینِ او بودن حکمتِ لطیفْ بودنِ اوست.

ثم نعت فقال «خبیراً» أی عالماً عن اختبار و هو قوله «ولنبلوکم حتی نعلم» وهذا

هو علم الأذواق. فجعل الحق نفسه مع علمه بما هو الأمر علیه مستفیداً علماً. ولا نقدر علی إنکار ما نص الحق علیه فی حق نفسه: ففرّق تعالی ما بین علم الذوق والعلم المطلق.

بعداز آن وصف کرد و گفت: «خبیر»، یعنی عالم از آزمایش، و این علم اختیاری است که دلالت می کند بر آن حق ــسبحانه و تعالی‌ــ که می گوید شما را بیازماییم تا دانیم، و این است علمی که حاصل می‌شود به اذواق و وجدان مرهوّیتِ آلهیه را در مظاهر کمّل و اصحاب اذواق.

پس حق ــسبحانه و تعالی‌ــ با آنکه همه چیز را چنانکه هست می داند، نفس خود را مستفید علم داشت، و تو قادر نیستی بر انکارِ آنچه حق ــسبحانه و تعالی‌ــ تنصیص بر آن کرد در حقِ نفس خویش.

پس فرق انداخت در میان علم ذوقی و علم مطلق. پس لفظ «حتی» از حضرت اسم خبیر است که متمیّز است به قید ذوق از حضرت اسم علیم. [۲۸۸ــر]

فعلم الذوق مقید بالقوی. و قد قال عن نفسه إنه عین قوی عبده فی قوله «کنت سمعه» وهو قوة من قوی العبد، «و بصره» وهو قوة من قوی العبد، «ولسانه» وهو عضو من أعضاء العبد، «ورجله و یده». فما اقتصر فی التعریف علی القوی فحسب حتی ذکر الأعضاء: ولیس العبد بغیر لهذه الأعضاء والقوی. فعین مسمّی العبد هو الحق، لاعین العبد هوالسید.

پس علم ذوق مقیّد است به قوی، از آنکه ذائق این علم را نمی‌چشد و درنمی‌یابد مگر به قوای روحانیه یا جسمانیه. و حضرت حق اخبار کرد از نفس خود که: من عین قوای بنده‌ام در این قول که: «کنت سمعه»، و سمع قوّتی است از قوای او، و گفت لسان بنده می‌شوم و ید و رجلِ او، و هر یک از این عضو یی از اعضای بنده.

پس حق اقتصار نکرد بر قوی، بلکه اعضاء را نیز ذکر کرد، و بنده غیر این اعضاء و قوی نی. لاجرم[۱۳]؛ «بنده باری نیستی، پس چیستی»؟

پس عینِ مسمّی به عبد، حق است نه آنکه عینِ عبد سید باشد، یعنی عین واحده که عبودیت بر او طاری شده است و مسمّی به عبد گشته، آن حق است در حالت تجرّد از عبودیت، و اما عین عبد با صفت عبودیت، عین سید نیست که موصوف

---

(۱۳) پا: لاجرم + شعر.

باشد به سیادت.

فإن النسب متميزة لذاتها؛ وليس المنسوب إليه متميزاً، فإنه ليس ثمَّ سوى عينه فى جميع النسب. فهو عين واحدة ذات نسب وإضافات و صفات.

یعنی: مراتب و صفات متمایزه‌اند لذواتها، و ذاتی که مراتب و صفات او راست،واحده است که در وی اصلاً تکثّر نیست.

یکی است ولی نه آن یکی کش دانی یکی که نباشد آن یکی را ثانی
خود را ز قیود خود اگر برهانی دانیش نه از ادلهٔ برهانی

فمن تمام حكمة لقمان فى تعليمه ابنه ما جاء به فى هذه الآية من هذين الاسمين الالهيَّن «لطيفاً خبيراً»، سمَّى بهما الله تعالى. فلو جَعَلَ ذلک فى الكون ــ وهو الوجود ــ فقال «كان» لكان أتمَّ فى الحكمة وأبلغ. فحكى الله قول لقمان على المعنى كما قال: لم يزد عليه شيئاً.

یعنی: لقمان دو اسم از اسماء الهی آورد، و در این قول که «إن الله لطيفٌ خبیر»[۱۴] تسمیه کرد حق ــ سبحانه و تعالی ــ بدین دو اسم.

پس اگر کلمهٔ وجودیه آوردی، **[۲۸۸ــپ]** و گفتی: «و کان الله لطیفاً خبیراً»[۱۵]، **اتمّ بودی درحکمت، وابلغ بودی در دلالت**؛ زیرا که کلمهٔ وجودیه که «کان» است، دلالت می کند بر آنکه حق ــ سبحانه و تعالی ــ موصوف است بدین دو صفات در ازل. و این دو از مقتضیات ذات اوست، لیکن چون مذکور در کلام لقمان بر این مساق بود، حق تعالی بی زیاده چیزی حکایت کرد.

وإن كان قوله إن الله لطيف خبير من قول الله لما علم الله من لقمان أنه لو نطق متمماً لتمم بهذا.

یعنی: اگر «إن الله لطیف خبیر»[۱۶] قول حق باشد نه [قول] لقمان، این نیز راجع به لقمان خواهد بود، از آنکه حق ــ سبحانه و تعالی ــ می دانست که اگر لقمان اتمام حکمت کردی، هرآینه اتمامش بدین قول بودی.

و أما قوله «إن تک مثقال حبة من خردل» لمن هى له غذاء، وليس إلاّ الذّرة المذكورة فى قوله «فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره».

---

(۱۴) س ۲۲ ی ۶۳.

(۱۵) س ۳۳ ی ۳۴. قرآن کریم: إن الله کان لطیفاً خبیرا.

(۱۶) س ۲۲ ی ۶۳.

فهی أصغر متغذّ والحبة من الخردل أصغر غذاء.

اما حکمت در قول او که می گوید که «اگر مثقال ذره‌ای از خردل باشد» آنست که در این قول متصدی است به بیان اصغر متغذی و اصغر غذا؛از برای آنکه در معرض مبالغه است در این باب که حبهٔ خردل را از غذا حق ــسبحانه و تعالی‌ــ فایت نمی گرداند از هر که این حبه غذای اوست و فرمود که «ولیس الا الذرّة». یعنی متغذی بغیر ذره‌ای نیست که مذکور است در قول حق ــسبحانه و تعالی‌ــ که «فمن یعمل مثقال ذرة خیراً یره»[۱۷] الآیة، و آن [۱۸] نملهٔ صغیره است. پس او اصغر متغذی است و حبهٔ خردل اصغر غذا.

ولو کان ثم أصغر لجاء به کما جاء بقوله تعالی «إن الله یستحی أن یضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها». ثم لما علم أنه ثمّ ماهو أصغر من البعوضة قال «فما فوقها» یعنی فی الصغر. وهذا قول الله ــوالتی فی «الزلزلة» قول الله أیضاً. فاعلم ذلک فنحن نعلم أن الله تعالی ما اقتصر علی وزن الذرة و ثمَّ ماهو أصغر منها، فإنه جاء بذلک علی المبالغة والله اعلم.

یعنی: اگر اینجا اصغر از ذره متعدی بودی، و اصغر از حبهٔ خردل غذا یافت شدی، هر آینه حضرت حق ــسبحانه و تعالی‌ــ آن را به‌بَرْآوردی، چنانکه در «إن الله لایستحیی أن یضرب مثلاً ما بعوضة»[۱۹] چون دانست که اصغر از «بعوضة» است «فما فوقها» گفت. یعنی فوق البعوضة در صغر.[۲۰] و این قول حق ــسبحانه و تعالی‌ــ است.

و آنچه در «زلزله» است، آن نیز قول حق است. و چون اقتصار بر ذره کرد، ما دانستیم [۲۸۹ــر] که در متغذی اصغر از ذره نیست و الاّ حق متعرض آن شدی؛ چه این کلام مذکور از برای مبالغه است. و اگر اصغرازذره‌بودی،ذکراوداخل بودی[۲۱] در معنی مقصود.

وأما تصغیره اسم ابنه فتصغیر رحمة: ولهذا أوصاه بما فیه سعادته إذا عمل بذلک.

و اما تصغیر اسم پسرش، تصغیر رحمت بود؛ ولهذا او را وصیت کرد به آنچه اگر عمل نماید؛ سعادت کونین در یابد.

(۱۷ س ۹۹ ی ۷.

(۱۸) پا: والا.

(۱۹) س ۲ ی ۲۶.

(۲۰) پا: «چون دانست... در صغر» نبود.

(۲۱) قا: واگر او داخل بودی.

وأما حكمة وصيته في نهيه إياه ألاّ «تشرک بالله فإن الشرک لظلم عظيم».

و اما حکمت وصیت او پسرش را به نهی از شرک بالله، که شرک ظلم عظیم است، تنبیه است پسرش را، و آن را نیز که به سماع این کلام مشرف شود بر این معنی که شرک[22] منتفی است در نفس امر، از آنکه عین واحِدیّت واَحَدیّت است که ظاهر است در هر یکی از صور.

پس احدی الصورتین را شریک اخری ساختن، اشتراکِ شیء است با نفس خویش، و این ظلم عظیم است.

و چون ذکر کرد که شرک ظلم عظیم است و چاره نیست از آن ذات که ظلم بر وی واقع شود، فرمود:

والمظلوم المقام حيث نعته بالانقسام.

و مظلوم آن محل است که مشرک ظالم او را وصف کرد به انقسام و اثنینیت.

و هو عين واحدة، فإنه لايشرک معه إلا عينه وهذا غاية الجهل. وسبب ذلک أن الشخص الذى لامعرفة له بالأمر على ماهو عليه، ولا بحقيقة الشيء إذا اختلفت عليه الصور فى العين الواحدة، وهولا يعرف أن ذلک الاختلاف في عين واحدة، جعل الصورة مشاركة للأخرى في ذلک المقام فجعل لكل صورة جزءاً من ذلک المقام.

و حال اینکه آن محل قابل مرصور و اضافات را عین واحده است که در وی نه تکثّر است و نه انقسام. پس مشرک با او شریک نمی‌سازد مگر عین او را. و این غایت جهل است از آنکه مشرک چون شریک سازد با حق آله دیگر را، چاره نیست که آن شریک موجود باشد. و هر چه او را وجود است متحقّق به وجودی است که آن حق است.

پس شریک نکرده باشد با او مگر عین را. و این عین جهل است در باب در یافتن حقیقت و شناختن اله، و سبب [۲۸۹ــپ] این اشتراک آنست که شخصی را که معرفت امر بر آنچه هست نیست، و نمی داند که صور مختلفه جز بر عین واحده طاری نمی گردد صورتی را که مشارک دیگری می سازد در این مقام.

پس هر صورت را جزوی از این مقام تعیین می کند، یعنی عینِ واحده را که حاملِ صورِ وجودیه است منقسم می پندارد به اجزاء که هر صورت را جزوی از آن

---

(۲۲) قا: شریک.

حاصل باشد.

و معلوم فی الشریک أن الأمر الذی یخصه مما وقعت فیه المشارکة لیس عین الآخر الذی شارکه، إذ هو للآخر. فإذن ما ثم شریک علی الحقیقة، فإن کل واحد علی حظّه مما قیل فیه إن بینهما مشارکة [فیه].

و معلوم است در قول به شریک که قسمی که احد الشریکین بر آن اختصاص دارد از آنچه شرکت در وی واقع است عین قسم آخر نیست که شریک دیگر مخصوص است بدان.

پس بر این تقدیر علی الحقیقة هیچ شریک نباشد از آنکه امری که مشارکت در او مفروض است هر یک از آن به قسمی مخصوص اند.

و سبب ذلک الشرکة المشاعة، وإن کانت مشاعة فإن التصریف من أحدهما یزیل الإشاعة.

و سبب این قول، أعنی قول به وجود شریک اشتراک است در عین واحدهٔ غیر منقسمه، و اگر نیز مشاعه باشد، یعنی اگر عین واحدهٔ مشاعهٔ مشترکه نیز باشد بین الشریکین ِاشاعت، أعنی شرکت زایل می شود وقتی که یکی[۲۳] مطلق التصرّف باشد و دیگری را تصرّف منقطع. و شک نیست که حق ــ سبحانه و تعالی ــ مطلق التصرّف است در عالم. پس نه اشاعت است و نه شرکت.

«قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن» هذا روح المسألة.

یعنی: قول حق سبحانه که می فرماید: «قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن»[۲۴] الآیة، روح مسأله شرکت و حقیقت اوست از برای آنکه چیزی متحقّق نمی شود مگر به روحش که مربّی اوست. و شرکتی که مشرکان اثبات می کنند امری است و همی که در نفس ِامر نه روح دارد و نه حقیقت.

پس شرکت میان اسم «الله» و «رحمان» امر حقیقی است از برای دلالت هر یک بر ذات؛ و آن مستفاد نمی شود مگر از این آیت.

پس آیهٔ روح مسأله شرکت باشد. و قول اوّل، که قول مشرکان است، چون دعوی کاذبه است و حقیقتی ندارد، معفو و مغفور نیست.

و اما قول اهل سعادت چون در اعتبار شرک دلالت برذات دعو یی است

(۲۳) قا: یک.

(٢٤) س ۱۷ ی ۱۱۰.

صادقه؛ لاجرم ایشان مغفوراند. «وهو **الغفور الرحیم**»[۲۵].

گر خطا گفتیم اصلاحش[۲۶] تو کن   مصلحی تو ای تو سلطانِ سخُن
کیمیا داری که تبدیلش کنی   گر چه جوی خون بود نیلش کنی
اینچنین مینا گریها کارِ تست   اینچنین اکسیرها اسرار تست

(۲۵) س ۱۰ ی ۱۰۷.
(۲۶) قا: اصاحش.

[۲۴]

فص حکمة إمامية فی کلمة هارونية

امامت اسمی است از اسماء خلافت، چنانکه حق ــسبحانه و تعالیــ به خلیل[1] خویش ــصلوات اللّٰه علیهــ فرمود: **«إنی جاعل فی الأرض خلیفة * و إنی جاعلک للناس إماماً»[2]؛ أیّ خلیفة علیهم.**

و خلافت یا بواسطه است یا بی‌واسطه؛ و هر دو قسم هارون را ــعلیه السّلامــ حاصل است.

اما اوّل از آن جهت که خلیفهٔ موسی بود ــعلیهما السّلامــ در قومش، کما قال: یا «هارون اخلفنی فی قومی»[3].

و اما ثانی، از آن جهت [که] نبی بود و رسول مبعوث از حق به خلق، همچو برادر خود موسی ــعلیهما السّلامــ.

پس نسبت امامت بدو قوی گشت، و امام مطلق بود از جانب حق، و امام مقیّد از جانب موسی ــعلیهما السّلامــ، ولهذا اختصاص یافت حکمت امامت به کلمهٔ او.

اعلم أن وجود هارون علیه السّلام کان من حضرة الرحموت بقوله تعالی «و وهبنا له من رحمتنا» یعنی لموسی «أخاه هارون نبیاً». فکانت نبوته من حضرة الرحموت.

بدانکه وجود هارون از حضرت رحموت[4] بود به دلیل قول حق سبحانه که می‌فرماید: «و وهبنا له من رحمتنا»[5]. یعنی: ما بخشیدیم از حضرت خویش [و] رحمت بالغهٔ خویش هارون را به برادرش موسی ــعلیه السّلامــ.

و رحمت از جهت مبالغه به «رحموت» تسمیه کرده شد. چنانکه عالم ملایکه را ملکوت گویند، و [عالم] مجرّدات را جبروت خوانند.

و حکمت آنکه نبوّت او از رحمت کامله شد، آنست که موسی ــعلیه السّلامــ را خشونت در خلق بود و صلابت در دین، و در نطق[6] فصاحت نداشت؛

---

(۱) قا، پا: در خلیل.
(۲) س ۲ ی ۳۰ و س ۲ ی ۱۲٤.
(۳) س ۷ ی ۱٤۲.
(٤) پا: الرحموت.
(۵) س ۱۹ ی ۵۳.
(٦) فا: ونطق.

لاجرم هارون را از حضرت الهی طلبید تا در دعوت با او شریک باشد و به حسن اخلاق و فصاحت کلام معاونت کند، تا خلق[۷] در اطاعت رغبت کنند[۸]، کما قال: «ربّ اشرح لی صدری * و احلل عقدةً من لسانی * یفقهوا قولی * و اجعل لی وزیراً من أهلی * هارون أخی * اشددو به ازری * و اشرکه فی امری * کی نسبّحک کثیراً * ونذکرک کثیراً»[۹]. و حضرت الهی اجابت دعوت او کرد.

فإنه أکبر من موسی سنّاً، وکان موسی أکبر منه نبوّة. ولما کانت نبوّة هارون من حضرة الرحمة، لذلک قال لأخیه موسی علیهما السّلام «یابن أمّ» فناداه بأمه لا بأبیه إذ کانت الرحمة للأم دون الأب أوفرفی الحکم.

یعنی: [۲۹۰ـپ] هارون در سنْ اکبر از موسی بود، و موسی در نبوت اکبر از هارون. و چون نبوت هارون از حضرت رحمت بود، در ندای موسی «ای فرزند مادر من» گفت، و ذکر پدر نکرد، از آنکه رحمت مادر اوفر است از رحمت پدر در حکم تعطّف و شفقت.

ولولا تلک الرحمة ما صبرت علی مباشرة التربیة.

و اگر این رحمت ذاتیه در امّ نبودی، صبر بر مباشرت تربیت ننمودی.

ثم قال «لا تأخذ بلحیتی ولا برأسی ولا تشمت بی الأعداء». فهذا کله نَفَسٌ من أنفاس الرحمة. و سبب ذلک عدم التثبت فی النظر فیما کان فی یدیه من الألواح التی ألقاها من یدیه.

بعد از آن گفت: «از ریش و سر مگیر و مرا از شماتت اعداء نگاه‌دار». و این همه نَفَسی است از انفاس رحمت، و سبب این غضب و اخذ باللحیة عدمِ تثبّت بود در نظر کردن به الواحی که در دست داشت، و در او نگاه ناکرده از دست بینداخت.

فلو نظر فیها نظر تثبت لوجد فیها الهدی والرحمة. فالهدی بیان ما وقع من الأمر الذی أغضبه مما هو هارون بریء منه. والرحمة بأخیه، فکان لا یأخذ بلحیته بمرأی من قومه مع کبره وأنه أسن منه. فکان ذلک من هارون شفقة علی موسی لأن نبوة هارون من رحمة الله، فلایصدر منه إلا مثل هذا. ثم قال هارون لموسی علیهما السّلام «إنی خشیت أن تقول فرقت بین بنی إسرائیل» فتجعلنی سبباً فی تفریقهم

---

(۷) قا: خلق + را.

(۸) قا: «کنند» نبود.

(۹) س ۲۰ ی ۲۵ ـــ ۳۳.

فإن عبادة العجل فرقت بينهم، فكان منهم من عبده اتباعاً للسامری و تقليداً له، و منهم من توقف عن عبادته حتی يرجع موسی إليهم فيسألونه فی ذلک. فخشی هارون أن ينسب ذلک الفرقان بينهم إليه، فكان موسی أعلم بالأمر من هارون لأنه علم ما عبده أصحاب العجل.

پس اگر هارون به‌تثبت نظر کردی در الواح، هدی و رحمت در یافتی. و هدی آن بودی که در الواح مطلع شدی بر آنکه آنچه سبب غضب اوست هارون از آن بیزار است، و معلوم گشتی که عمل به عجل و اضلال از سامری بود، و رحمت کردن بر برادرش، و از ریش او در پیش قوم ناگرفتن از الواح موسی را معلوم شدی، و با برادر بزرگتر این جفا و خجالت روانداشتی. و نهی کردن هارون از اخذ لحیه و سایر اذیت از محض شفقت بود بر موسی، از برای آنکه نبوت هارون چون از رحمت آلهی [۲۹۱ــر] بود از هارون جز مثل آن صادر نشود.

بعد از آن هارون موسی را گفت که: من ترسیدم که اگر منع کنم چون بعضی اتباع سامری کرده اند، مخالفت در میان قوم پیدا شود و سبب فتنه گردد، و این تفریق به من منسوب گردد. پس موسی اعلم بود از هارون، و می دانست که اصحاب عجل در حقیقت چه می پرستند.

لعلمه بأن الله قد قضی ألاّ يُعْبَد إلا إياه: وما حكم الله بشیء إلا وقع. فكان عتب موسی أخاه هارون لما وقع الأمر فی إنكاره وعدم اتساعه. فإن العارف من يری الحق فی كل شیء، بل يراه عين كل شیء. فكان موسی يربی هارون تربية علم.

یعنی: از برای آنکه موسی ــعلیه السّلامــ می دانست که حکم آلهی اینست که غیر او را عبادت نکنند، کما قال تعالی: «وقضی ربک ألا تعبدوا إلا إياه»[۱۰].

و حضرت الهی به هیچ چیز حکم نمی کند که آن چیز واقع نشود. پس عتاب موسی هارون را از برای قصور هارون بود در معرفت حقیقت امر، از آنکه عارف کامل آنست که حق را در همه چیز بیند، بلکه عین همه بیند و بواسطهٔ کمالِ مشاهده، از سرِ ذوق و نشاط بگوید؛ بیت:

چو از سر بگیرم بود سرور او | چو از دل بجویم بود دلبر او
چو من صلح جویم، شفیع او بود | چو در جنگ آیم بود خنجر او

---

(۱۰) س ۱۷ ی ۲۳.

چو درمجلس آیم شراب است و نقل — چو در گلشن آیم بود عبهر[۱۱] او
چو در کان روم، او عقیق است و لعل — چو در بحر آیم بود گوهر او
چو در دشت آیم بود روضه او — چو واچرخ[۱۲] آیم بود اختر او
چو واصدر[۱۳] آیم بود صدر او — چو از غم بسوزم بود مجمر او
چو در رزم آیم بود او قتال — بود سَرْ نگه دار و سَرْلشکر او
چو در بزم آیم بود او نشاط — بود ساقی و مطرب و ساغر او
چو نامه نویسم برِ دوستان — بود خامه و کاغذ و محبر او
چو بیدار گردم بود هوشم او — چو خوابم بیاید به خواب اندر او
تو هر صورتی که مصوّر کنی — چو نقاش و خامه بود بر سر او
تو چندانکه برتر نظر می کنی — از آن برترِ تو بود برتر او

پس موسی، هارون را ــ علیهما السّلام ــ تربیت می کرد در باب کمالات علمیه.

و بدانکه این کلام اگر چه از روی ولایت و باطن حق باشدو اما از حیثیت [۲۹۱ــپ] نبوّت و ظاهر صحیح نیست، از آنکه انکار عبادت ارباب جزئیه نبی را واجب است، چنانکه واجب است بر وی ارشاد امّت بسوی حق مطلق. ولهذا جمیع انبیاء عبادت اصنام را انکار کردند اگر چه از روی مظاهر هویت الهیه اند.

و انکار هارون ــ علیه السّلام ــ عبادت عجل را از روی نبوت نیست مگر بر این حمل کرده شود که[۱۴] موسی ــ علیه السّلام ــ به کشف دریافت که هارون از شهود آنچه از حق در آن مظهر خاص ظاهر است، **غافل** بود. پس اراده تنبیه کرد و این عین تربیت و ارشاد است و انکار موسی بر سامری و عجلش.

و انکار جمیع انبیاء و اولیاء بر عبادت اصنام از سرِ بصیرت است و چون انکارِ اهلِ حجاب نیست، از آنکه این کاملان حق را با همه چیز می بینند، اما انکار می کنند از برای تخلیص ایشان از تقیّد به صورت خاصه و مجلای معیّن؛ چه در وی انکار باقی مجالی است و این عین ضلال است.

و إن کان أصغر منه فی السن. ولذا لما قال له هارون ما قال، رجع إلی السامری فقال له «فما خطبک یا سامری». یعنی فیما صنعت من عدولک إلی صورة العجل

---

(۱۱) پا: عنبر.
(۱۲) پا: در چرخ.
(۱۳) پا: درصدر.
(۱٤) قا: «که» نبود.

علی الاختصاص، وصنعک هذا الشبح من حلی القوم.

یعنی: موسی اعلم بود از هارون، و او را از روی علم تربیت می کرد؛ اگر چه به سال از او خردتر بود. و از برای اینکه مربی هارون جواب بطریق صواب گفت، موسی سامری را گفت: چیست شأن تو و مراد تو از اینکه عدول کردی بسوی صورت عجل بطریق اختصاص و ساختی این شبح را از حلی قوم، و ترک کردی اله مطلق را که ربّ العالمین است؟

حتی أخذت بقلوبهم من أجل أموالهم. فإن عیسی یقول لبنی اسرائیل «یا بنی إسرائیل قلب کل إنسان حیث ماله، فاجعلوا أموالکم فی السماء تکن قلوبکم فی السماء».

تا اخذ دل ایشان کردی، و دل ایشان را بسوی اموال‌شان مایل ساختی؟ عیسی ــ علیه السّلام ــ می گوید: ای بنی اسرائیل! دل هر کس بسوی مالش مایل است. پس مال خود را در آسمان سازید تا دل شما بسوی آسمان مایل باشد.

و اموال سماویه علوم و معارف است و اعمال صالحه که کاسبه است تجلیّات الهیه و سعادت ابدیه [را].

و ما سمی المال مالاً إلا لکونه بالذات تمیل القلوب إلیه بالعبادة. فهو المقصود الأعظم المعظم فی القلوب لما فیها من الافتقار إلیه.

و مال را از آن جهت مال گویند که بالذات قلوب میل به عبادت او می کند. پس او مقصود اعظم است و در قلوب‌شان او بزرگ است از جهت افتقار بسوی او. [۲۹۲ــ ر]

ولیس للصور بقاء، فلابد من ذهاب صورة العجل لولم یستعجل موسی بحرقه. فغلبت علیه الغیرة فحرقه ثم نسف رماد تلک الصورة فی الیمّ نسفاً. وقال له «انظر إلی إلهک» فسماه إلهاً بطریق التنبیه للتعلیم، لما علم أنه بعض المجالی الالهیة.

وصور را بقا نیست اگر موسی ــ علیه السّلام ــ به سوختن عجل تعجیل نکردی، هر آینه صورتش بر آن قرار نماندی. اما غیرت بر وی غلبه کرد تا آن عجل را بسوخت و خاکسترش در دریا انداخت، و گفت: نظر کن در آله خود. و تسمیه به آله کرد تا طریق تنبیه و تعلیم مسلوک داشته باشد که این مظهری است از مظاهر حق و مجلایی از مجالیش.

«لأحرقنه» فإن حیوانیة الانسان لها التصرف فی حیوانیة الحیوان لکون اللّه سخرها للإنسان،

ولاسیما وأصله لیس من حیوان، فکان أعظم فی التسخیر لأن غیر الحیوان ماله إرادة بل هو بحکم من یتصرف فیه من غیر إبائه. وأما الحیوان فهو ذو إرادة و غرض فقد یقع منه فقد یقع منه الاباءة فی بعض التصریف: فإن کان فیه قوة إظهار ذلک ظهر منه الجموح لما یریده منه الانسان. و إن لم یکن له هذه القوة أو یصادف غرض الحیوان انقاد مذلّلاً لما یریده منه، کما ینقاد مثْلهُ لأمر فیما رفعه اللّه به ـ من أجل المال الذی یرجوه منه ـ المعبَّر عنه فی بعض الاحوال بالأجرة.

یعنی: نظر کن آله خود را که هر آینه بسوازنم او را و خاکسترش در در یا اندازم، از آنکه حیوانیّتِ انسان را تصرّف است در حیوانیّتِ حیوان، از برای آنکه حق ـ سبحانه و تعالی ـ حیوان را مسخّر انسان ساخته است بتخصیص که اصل عجل از حیوان نبود؛ لاجرم قبول تسخیر در وی بیشتر باشد، از آنکه غیر حیوان را ارادت نیست تا از حکم و ارادت انسان امتناع و سرکشی تواند کرد، بلکه او در حکم آن کس است که در وی تصرّف می کند بی اباء و امتناع.

و اما حیوان را اراده هست و غرضی دارد؛ گاهی از او اباء واقع می‌شود در بعضی تصرّفات. پس اگر در حیوان قوّت اظهار غرض خود باشد سرکشی می کند و انقیاد نمی‌نماید، و اگر قوت اظهارش نباشد یا غرض او موافق غرض متصرّف باشد انقیاد می کند و رام می گردد. همچنانکه انسان مثل خود را از مردم انقیاد می نماید از برای موافقت غرض یا از برای امری که حق تعالی آن کس را بدان اختصاص داده است، چون علم و جاه و منصب از برای مالی که از او امید حصول و رجاء وصول دارد که در بعضِ احوال اجرتش [۲۹۲ ـ ر] خوانند.

فی قوله «ورفعنا بعضکم فوق بعض درجات لیتخذ بعضکم بعضاً سخریاً». فما یسخر له من هو مثله إلا من حیوانیته لامن إنسانیته.

یعنی: انقیاد انسان مثل خود را و رفع بعضی بر بعضی منصوص است در قول حق ـ سبحانه و تعالی ـ که می‌فرماید: حق تعالی بعضی شما را بر بالای بعضی درجات روزی کرد تا بعضی، بعضی را مسخّر تواند کرد.

و معلوم است که انسان مثل خود را مسخّر نمی‌شود مگر بحسب حیوانیّتش. پس مسخِّر انسانیّت است و مسخَّر حیوانیّت.

فإن المثلین ضدان، فیسخره الأرفع فی المنزلة بالمال أو بالجاه بانسانیته و یتسخر له ذلک الآخر ـ إما خوفاً أوطمعاً ـ من حیوانیته لامن إنسانیته.

از برای آنکه دو مثل ضد یکدیگراند از این جهت که مجتمع نمی‌شوند. پس آنکه ارفع است در منزلت، تسخیر می کند به مال یا به جاه از روی انسانیّت. و چون انسان مسخّر آن دیگر نمی‌شود مگر از جهت نقصانی که دارد از خوف یا طمع، انجبار نقصان و نقایص انسان را از جهت حیوانیّت است که آن [از] جهت بشریّت است نه از جهت انسانیّت که آن جهت ربوبیت اوست، شیخ ــقدّس سرّهــ اضافت کرد تسخیر را به انسانیت و تسخّر[۱۵] را به حیوانیّت.

فما تسخر مَنْ هو مثله. ألا ترى ما بين البهائم من التحريش لأنها أمثال؟ فالمثلان ضدان، ولذلک قال ورفع بعضکم فوق بعض درجات.

پس مسخر نمی‌شود هیچ احدی آن را که در مرتبه مثل اوست، نمی‌بینی که مخاصمه و تحریش در میان حیوانات از آن جهت که امثال یکدیگراند[۱۶] واقع می‌شود، و از آن جهت که مثلان ضدان[۱۷]اند، و بعضی مسخر بعضی نمی‌شود، حق تعالی گفت: «ورفع بعضکم فوق بعض درجات»[۱۸]، تا بحصول تفاوت در درجات تسخیر و تسخّر بحسب مراتب حاصل گردد.

فما هو معه فی درجته. فوقع التسخير من أجل الدرجات. والتسخير على قسمين: تسخيرٌ مراد للمسخِّر، اسم فاعل قاهر فی تسخيره لهذا الشخص المسخَّر کتسخير السيد لعبده و إن کان مثله فی الانسانية، و کتسخير السلطان لرعاياه، و إن کانوا أمثالاً له فيسخرهم بالدرجة. والقسم الآخر تسخير بالحال کتسخير الرعايا للملک القائم بأمرهم فی الذب عنهم وحمايتهم وقتال من عاداهم وحفظه أموالهم وأنفسهم عليهم. وهذا کله تسخير بالحال من الرعايا يسخرون فی ذلک مليکهم، ويسمى على الحقيقة تسخير المرتبة.

پس مسخَّر در درجهٔ **[۲۹۳ــر]** مسخِّر نیست بلکه مسخَّر در درجهٔ ادنی است و مرتبهٔ اسفل. پس تسخیر به سبب تفاوت درجات واقع می‌شود.

و تسخیر بر دو قسم است:[۱۹]

تسخیری است که مراد مسخر است که قاهر است در تسخیرش، شخص مسخَّر را، چون تسخیر سیّد مر عبد خود را، اگر در انسانیّت مثل اوست، و چون تسخیر سلطان

---

(۱۵) پا: تسخیر.
(۱۶) قا: «اند» نبود.
(۱۷) پا: ضد.
(۱۸) س ٦ ی ١٦٥.
(۱۹) قا: «است» نبود.

رعایای خویش را، اگر چه در انسانیّت امثال او یند. پس تسخیر کردن ایشان به سبب درجه است.

و قسم دوم تسخیر بالحال است، چون تسخیر رعایا ملک را که قائم است به امر ایشان، و به دفع مضرت و حمایت ایشان قیام می نماید، و به قتال اعادی حفظ اموال و انفس ایشان می کند. و این تسخیر بالحال است که رعایا به مقتضای حال خویش سلطان خود را تسخیر کرده‌اند، و این تسخیر علی الحقیقة مسمّی است به تسخیر مرتبه.

فالمرتبة حکمت علیه بذلک. فمن الملوک من سعی لنفسه، ومنهم من عرف الأمر فعلم أنه بالمرتبة فی تسخیر رعایاه، فعلم قدرهم و حقهم، فآجره الله علی ذلک أجر العلماء بالأمر علی ما هو علیه وأجر مثل هذا یکون علی الله فی کون الله فی شئون عباده.

پس مرتبه رعیت بر سلطان به این امور مذکوره از قیام به امر ایشان و حمایت و قتال اعادی و غیر آن [است]، پس بعضی از ملوک سعی از برای نفس خویش می کنند و نمی دانند که مرتبهٔ رعیت ایشان را تسخیر کرده بر این امور داشته است. و بعضی می دانند که رعایا از روی مرتبه[به] تسخیر ملوک سعی کرده‌اند؛ لاجرم این چنین ملک عارف قدر ایشان را داند و حقوق بجای آرد. پس حق ــ سبحانه و تعالی ــ ایشان را اجر آن علما دهد که عارف بر حقیقتِ امراند. و اجرِ مثل این بر باری تعالی باشد؛ از برای آنکه حق است که قائم است به شئون عباد خویش و قضای حوایج ایشان. پس چون احدی بر این قیام نماید نه از برای غرض نفس خویش، هرآینه اجر او واقع شود بر حق ــ عزّ شأنه و عمّ سلطانه ــ.

فالعالم کله مسخّر بالحال من لایمکن أن یطلق علیه أنه مسخّر. قال تعالی «کلّ یوم هو فی شأن».

یعنی: مسخّر است بحال آن را که اسم مسخر بر وی اطلاق کردن ممکن نیست، حق سبحانه می گوید که: «هر روز خدای در شأنی [است]». و این جز شئون عباد او نیست.

و از اینجا گمان برده نشود که غیری مسخّر اوست، بلکه هر چه اسم غیر بر او اطلاق کرده می‌شود از حیثیت وجود و حقیقت عین حق است[۲۰] ــ چنانکه بارها گذشت ــ و اگر چه از روی [۲۹۳ــپ] تقیّد و تعیّن مسمّی است به غیر؛ پس هم حق مسخّر است نفس [خود را] بحسب شئون و تجلیّاتش نه غیر او.

---

(۲۰) قا: «است» نبود.

فکان عدم قوة إرداع هارون بالفعل أن ینفذ فی أصحاب العجل بالتسلیط علی العجل کما سُلِّط موسی علیه، حکمةً من الله تعالی ظاهرة فی الوجود لیُعْبَد فی کل صورة. وإن ذهبت تلک الصورة بعد ذلک فما ذهبت إلا بعد ما تلبست عند عابدها بالألوهیة.

یعنی: عدم تأثیر منع هارون در بازداشتن ایشان از عبادت عجل و عدم تسلط او بر ایشان چون تسلط موسی ــعلیه السّلامــ حکمتی بود از حضرت الهی، ظاهره در وجود کونی، تا حق سبحانه عبادت کرده شود در صور اکوان. و اگر چه این صور زایل شود و فانی گردد از آنکه ذهاب و فنای صور نمی باشد مگر بعد از تلبّس به الوهیت نزد عابدش.

ولهذا ما بقی نوع من الأنواع إلا وعبد إما عبادة تأله و اما عبادة تسخیر. فلا بد من ذلک لمن عقل.

یعنی: از برای اینکه حق سبحانه خواست که در هر صورتی عبادت کرده شود، هیچ نوعی از انواع باقی نماند مگر که عبادت کرده شد، یا عبادت تأله یا عبادت تسخیر. و از دانش این چاره نیست اهل عقل را.

و اما عبادت به الهیت چون عبادت اصنام و غیر این از شمس و قمر و کواکب و عجل.

و اما عبادت به تسخیر، چنانکه عبادت می کنند اهل اموال و اصحاب جاه و ارباب مناصب را.

و از[21] آن جهت فرمود که این را اهل عقل البته می داند که تسخیر و تسخّر واقع است میان جمیع مراتب وجود، و ارتباط میان موجودات واقع نمی شود مگر بتسخیر و تسخّر، بلکه در میان حق و خلق نیز از این چاره نیست از آنکه افتقار متحقّق است و افتقار معطی تسخیر و تسخّر. و این معنی بر عالم بالحقائق و عارف بالدقائق روشن است.

و ما عبد شیء من العالم إلا بعد التلبس بالرفعة عند العابد والظهور بالدرجة فی قلبه: ولذلک تسمی الحق لنابرفیع الدرجات، ولم یقل رفیع الدرجة. فکثّر الدرجات فی عین واحدة. فإنه قضی ألاّ یعبد إلا إیاه فی درجات کثیرة مختلفة أعطت کل درجة مجلی إلهیاً عُبِدَ فیها. وأعظم مجلی عُبِدَ فیه و أعلاه «الهوی»

---

(۲۱) قا: «از» نبود.

کما قال «أفرأیت من اتخذ إلهه هواه» وهو أعظم معبود، فإنه لایعبد شیء إلا به، ولایعبد هو إلا بذاته.

وعبادت کرده نشد هیچ چیزی از عالم، مگر بعد از تلبّس **[۲۹۴ــر]** به رفعت و علوّی درجت نزد عابدش. ولهذا حق ــسبحانه و تعالی‌ــ نفس خود را تسمیه به «رفیع درجات» کرد و «رفیع الدرجة» نخواند.

پس تکثیر کرد درجات را در عین واحده، از برای آنکه قضای آلهی بر آن نهج نفاذ یافته است که: عبادت نکنیم مگر او را در[22] درجات کثیرهٔ مختلفه که هر درجه اعطاء می‌کند مجلایی از مجالی الهیه، و حق در وی عبادت کرده می‌شود. و اعظم مجلایی که حق در اوعبادت کرده می‌آید و اعلای آن، هوی است. کما قال تعالی: «أفرأیت من اتخذ إلهه هواه»[23].

پس هوی اعظم معبود است از برای آنکه هیچ چیز عبادت کرده نمی‌شود مگر به هوی. و حق در مرتبه الوهیتش معبود نمی‌گردد مگر به ذاتش، از آنکه او معبود بالذات است همهٔ ما سِوَی را.

و اما در مراتب صور کونیه معبود نمی‌شود مگر بواسطهٔ سلطانِ هوی بر عابد، و مگر به اخذ محبت آن چیز قلب عابد را؛ چه همه اشیاء ممکن‌اند، و هیچ کدام را وجوب ذاتی که مستعبد غیر باشد بذاته نیست. و از برای خدا انگیزی هوی در مخاطبه هواپرستان گفته‌اند:

ای هواهای توخدا انگیز وی خدایان توخدا آزار

و فیه اقول:

وحق الهوی إن الهوی سبب الهوی ولولاالهوی فی القلب ماعُبِدَالهوی

از استشهاد شیخ بدین بیت مستفاد می‌شود که ضمیر «هو» در «ولا یعبد هو إلا بذاته» راجع به هوی است.

و معنی آنست که اصنام و غیرها از معبودات به هوی عبادت کرده می‌شود، و هوی هم به ذات خویش، که هوی است، عبادت کرده می‌آید. و مقصود بیان اعظم و اعلی بودنِ هوی است از آنچه مردم عبادتش کرده‌اند.

و شیخ ــقدّس الله سرّهــ در «فتوحات» می‌گوید: «در بعضِ مکاشفات

---

(۲۲) قا: مگر او در.

(۲۳) س ٤٥ ی ۲۳.

خویش هوی را مشاهده کردم ظاهراً به الوهیت و قاعد بر عرشش، وجمیع عبده‌اش بر حوالی او مجتمع و نزد حضرت او واقف، و هیچ معبودی از صور کونیه اعظم از او ندیدم».

ألا تری علم الله بالأشیاء ما أکمله؛ کیف تمم فی حق من عبد هواه و اتخذه إلهاً فقال «وأضله الله علی علم» والضلالة الحیرة: وذلک أنه لما * رأی هذا العابد ما عبد إلا هواه بانقیاده لطاعته فیما یأمره به من عبادة من عبده من الأشخاص.

یعنی: نمی‌بینی علم حق را به اشیاء، و مشاهده نمی‌نمایی غایت کمال دانش او را که در حقِ عابدِ هوی چگونه تتمیم [۲۹٤ــپ] بدین مقال کرد که «واضله الله علی علم»[۲٤]، وضلالت حیرت است.

و این قول و تتمیم مبنی بر آنست که حق ــسبحانه و تعالی‌ــ چون دید که عابد هوی را پرستش[۲۵] نمی کند مگر به انقیاد و طاعت هوی، در آنچه امر می کند عبادت شخصی از اشخاص که معبود اوست. و جواب بعد از این خواهد آمد که «واضله الله علی علم»[۲٦] أیّ حیره علی علم.

پس مسخّرنساخت عابد هوی را مگر خدا به ظهورش و تجلیش در صور هوانیه و مراتب آن.

و این اضلال مبنی است بر علم عظیم که حاصل [است] از حق به اسرار تجلیاتش در این صور و غایاتش. یعنی این اضلال و حیرت نبود مگر از علم عظیم حق به مجالی هوی و اعیان بندگان و طلب استعدادات ایشان مر این مجالی را، تا حق عبادت کرده شود بواسطهٔ هوی در جمیع صورِ وجودیه و مراتبِ کونیه، تا در حیرت آرد عارفان را به کثرت تجلیّات و تنوّع ظهورات، و حیران سازد محجوبین را که چگونه دل در این صور کونیه بسته‌اند و عبادت او پیش گرفته، با وجود آنکه می دانند که آنچه می پرستند اله موجد ایشان نیست، بلکه مثل ایشان ممکنی است از ممکنات. و با این همه در بواطن خویش میل عظیم بسوی معبود خویش می‌یابند. چنانکه رقبهٔ خویش از ربقهٔ عبودیتش خلاص نمی‌توانند کرد. پس ضلال و حیرت حاصل می گردد.

---

(۲٤) س ٤۵ ی ۲۳.

(۲۵) پا: پرستش + هوی.

(۲٦) س ٤۵ ی ۲۳.

حتی إن عبادته للّه کانت عن هوی أیضاً، لأنه لولم یقع له فی ذلک الجناب المقدس هوی ـــو هو الارادة بمحبةٍـ ما عبدالله ولا آثره علی غیره.

یعنی: هوی مسلط کرده است بر نفوس عابدین، حتی آنکه عبادت خدا می کند هم به وساطت هوی می کند، ز یرا که اگر به آن جناب مقدس متعلّق نشود هوای او و از اراده لذات نعیم و نجات از درکات جحیم و فوز به درجات عالیه و ظفر بر مشاهده انوار متلالیه هرگز عبادت حق نیز نکردی، چنانکه عارف ربّانی شیخ شرف الدین داود قیصری که لسانی از السنهٔ سبحانی است، می فرماید؛ بیت:

عبدنا الهوی ایام جهل واننا لفی غمرة من سکرنا من شرابه
رعشنازماننا نعبد الحق للهوی من الجنة الاعلی و حسن ثوابه
فلما تجلی نوره فی قلوبنا عبدنا رجاء فی اللقاء وخطابه
فمرجع انواع العبودیة الهوی سوی من یکن عبدا لغر جنابه

*

الا ای پرستیده حق بهرِکام هواهای خود را خدا کرده نام
پرستیدنِ حق برای بهشت بود پیشِ ارباب دل سختْ زشت
گر از بندگی آرزو یت لقاست در این شیوه هم بندگی هواست
عمل بهرِ مزد از خدا دوری است که این بندگی نیست مزدوری است

وکذلک کل من عبد صورة ما من صور العالم واتخذها إلهاً ما اتخذها إلا بالهوی. فالعابد لایزال تحت سلطان هواه.

و همچنین هر که صورتی را از صور عالم عبادت می کند و آن را آله خو یش می شمارد جز به راهنمایی هوی نمی کند. پس چنین عابد در تحت سلطان هوی مقهور است.

ثم رأی المعبودات تتنوع فی العابدین، فکل عابدٍ أمراً ما یکفّرمن یعبد سواه؛ والذی عنده أدنی تنبه یحار لا تحاد الهوی، بل لأحدیة الهوی، فإنه عین واحدة فی کل عابد.

عطف است بر قول او که «ولما رأی هذا العابد». یعنی چون حق ـــسبحانه و تعالی ـــ دید که این عابد عبادت نمی کند مگر هوای خود را، و بعد از آن دید که معبودات کونیه و اعتقادیه متنوعه اند نزد عابدان، تا غایتی که هر عابد امری تکفیر می کند آن را، که غیر اله وی را عبادت کند، و کسی [را] که ادنی تنبّه باشد حیران

می‌شود از اتحاد هوی، بلکه از احدیت او، چون اتحاد مشعر بود به‌اثنینیت، اضراب کرد، و اَحَدیّتِ هوی گفت، تا افادهٔ این معنی کند که ظاهر در صورِ هوی حقیقتِ واحده است که تکثّر در وی نیست، و آن عین احدیت الهیه است، بعد از آن تصریح کرد که آن عین واحده است ظاهره در هر عابد.

«فأضله الله» أی حیّره «علی علم» بأن کل عابد ما عبد إلا هواه ولا استعبده إلا هواه سواء صادف الأمر المشروع أولم یصادف. والعارف المکمّل من رأی کل معبود مجلی للحق یعبد فیه.

پس حضرت الهی هر عابد را به حیرت آورد بواسطه اطلاع دادن بر این علم که هر عابد عبادت نمی‌کند مگر هوای خود را، و از او طلب عبادت نمی‌کند مگر هوایش، خواه هوای او موافق امر مشروع باشد چون نکاح بأربع و استمتاع به جواری، و خواه نی، چون تعلّق هوی به آنچه در ملک غیر است.

و عارف مکمّل آنست که هر معبود را مجلای حق بیند که حق در این مجلی عبادت کرده می‌شود. پس معبود مطلقاً حق است خواه در صورت [۲۹۵ــپ] جمع باشد و خواه در صورت تفصیل.

ولذلک سمّوه کلهم إلهاً مع اسمه الخاص بحجر أو شجر أو حیوان أو إنسان أو کوکب أو ملک. هذا اسم الشخصیة فیه.

یعنی: از برای آنکه حق است که ظاهر می‌شود در این محل، و معبود می‌گردد همه آن مجلی را به اسم آله خواندند، و اطلاق این اسم بر او کردند؛ با آنکه مسمّی است به حجر و شجر یا حیوان یا انسان یا کوکب یا ملک. و این اسم جز به اعتبار تعیّن این حقیقت کلیّه نیست اولاً به تعیّنات جنسیّه، بعد از آن نوعیه، و بعد از آن شخصیه.

والألوهیة مرتبة تخیل العابد له أنها مرتبة معبوده، وهی علی الحقیقة مجلی الحق لبصر هذا العابد المعتکف علی هذا المعبود فی هذا المجلی المختص. ولهذا قال بعض من عرف مقالة جهالة «ما نعبدهم إلا لیقربونا إلی الله زلفی» مع تسمیتهم إیاهم آلهة.

یعنی: الوهیت مرتبهٔ الهیه است که تخیّل می‌کند عابد که این مرتبهٔ معبود خاص اوست، و آن در حقیقت مجلای حق است در بصر این عابد خاص که معتکف است بر این معبود تا مشاهده حق کند به بعض صفات و اسمائش در این مجلای

خاص. و از برای مجلای الهی بودن او گفت: بعضی از آن طایفه که وحدت اله را نشناختند و ندانستند که این معبود مجلائـی است از مجالی حق به قول آن کس که **جـاهل** بالأمر است قایل شد که: ما عبادت این اصنام نمی کنیم مگر از برای آنکه ما را به اله واحد حقیقی قریب سازند، و با وجود این معبودات خود را تسمیه به الهه کردند.

حتی قالوا «أجعل الآلهة إلهاً واحداً إن هذا لشیء عجاب». فما أنکروه بل تعجبوا من ذلک، فإنهم وقفوا مع کثرة الصور و نسبة الألوهة لها.

یعنی: مجالی[27] را الهه نام نهادند تا غایتی که تعجب کردند و گفتند: الهه که مجالی معبودات متعدده است، می خواهد که اله واحد سازد. پس اله را انکار نکردند، بلکه وحدتش را انکار کردند، و از سر تعجب گفتند: این عجب کاری است.

و عارف در مخاطبهٔ ایشان گویان؛ بیت:

به جاهلی بنشینی که این عجب کاری‌است عجب توئی که هوائی چنین عجب نکنی

و تعجب ایشان از آن جهت بود که ایشان واقف بودند با مجالی متکثّره بحسب صورت و نسبت الوهیت به ایشان می کردند.

فجاء الرسول ودعاهم إلی إله واحد یعرف ولایشهد، بشهادتهم أنهم أثبتوه عندهم واعتقدوه فی قولهم «ما نعبدهم إلا لیقربونا إلی الله زلفی». [۲۹۶ــر]

پس رسول آمد و دعوت کرد ایشان را به اله معروف که مشهود به نظر ایشان نبود.

لعلمهم بأن تلک الصور حجارة. ولذلک قامت الحجة علیهم بقوله «قل سموهم»: فما یسمونهم إلا بما یعلمون أن تلک الأسماء لهم حقیقة.

و این دعوت از برای آن بود که ایشان می دانستند که این صورت که عبادتش می کنند حجاره است. و از برای حجت بر ایشان قائم شد به این قول که گفت: بگوی ای محمّد ایشان را تسمیه این الههٔ خویش. هر آینه ایشان تسمیه نخواهند کرد مگر به اسمائی که می دانند که اطلاق آن بر ایشان علی سبیل الحقیقة است از اسماء کونیه، چون حجر و کوکب و غیر این.

وأما العارفون بالأمر علی ما هو علیه فیظهرون بصورة الانکار لما عبد من الصور لأن مرتبتهم فی العلم تعطیهم أن یکونوا بحکم الوقت لحکم الرسول الذی آمنوا به علیهم الذی به سموا مؤمنین.

---

(۲۷) قا: مجلای.

اما عارفان که حقیقت امر را می دانند، اظهار صورت انکار می کنند بر صورت پرستان، اگر چه وحدت حق را و ظهورش را در مجالی متعدده می دانند، اما علم لدنّی که ایشان را حاصل است ایجاب اتباع رسول، که بدو ایمان آورده‌اند، می کنند؛ لاجرم به حکم وقت متابعت حکم رسول می کنند که به اجرای آن حکم و التزامش متّصف اند به ایمان.

فهم عبّاد الوقت مع علمهم بأنهم ما عبدوا من تلک الصور أعیانها، وإنما عبدوا الله فیها لحکم سلطان التجلی الذی عرفوه منهم، و جهله المنکر الذی لا علم له بما تجلی.

یعنی: عارفان عبادالله‌اند بحسب وقت، و به مقتضای آنچه تجلی اسم دهر در هر حین[۲۸] در صور انبیاء بر ایشان اعطاء می کند از احکام، به آنکه می دانند که عبده عبادت این مجالی از برای اعیان متکثّرۂ مسمّی به اسماء کونیه نمی کنند، بلکه عبادت حق در این مجالی از برای غلبه سلطان تجلی است که ادراک می کنند در آن معبودات. «وجهله المنکر الذی لاعلم له»، و این معنی را در نمی یابد مؤمنی که انکار عبادت اصنام می کند و علم تجلی حق در صور کونیه ندارد.

و یستره العارف المکمل من نبی و رسول و وارث عنهم.

عطف است بر «فجهله». **[۲۹٦ــپ]** یعنی: و ستر می کند عارف مکمّل که آن نبی باشد یا رسول یا وارث ایشان.

فأمرهم بالانتزاح عن تلک الصور لما انتزح عنها رسول الوقت اتباعاً للرسول طمعاً فی محبة الله إیاهم بقوله «قل إن کنتم تحبون الله فاتبعونی یحببکم الله»[۲۹].

یعنی: امر کرد عارف مکمّل اهل حجاب [را] به خویشتن داری و اجتناب از عبادت این صور، از برای اجتناب فرمودن رسول وقت تا اتباع رسول کرده باشند و مستحق محبت حق شوند به حکم «قل إن کنتم تحبّون الله»[۳۰].

فدعا إلی إله یُصْمَد إلیه ویُعْلَم من حیث الجملة، ولا یشهد «ولا تدرکه الأبصار»، بل «هو یدرک الأبصار» للطفه وسریانه فی أعیان الأشیاء. فلا تدرکه الأبصار کما أنها لا تدرک أرواحها المدبرة أشباحها و صورها الظاهرة.

---

(۲۸) پا: خلق.

(۲۹) قا: «فاتبعونی ... الله» نبود.

(۳۰) س ۳ ی ۳۱.

و دعوت کرد رسول ـــ علیه السّلام ـــ به الهی که همه بدو محتاج اند و او به هیچ [یکی] محتاج نیست. و دانسته می‌شود بطریق اجمال که او خالق انام و ذوالجلال و الاکرام است، و مشهود نمی گردد ذات او، کما قال تعالی: «لا تدرکه الأبصار».[۳۱] یعنی ابصار ادراک او نمی کند بلکه او ادراک ابصار می کند از برای لطف و سریانش در اعیان اشیاء. پس عدم ادراک ابصار اورا چون عدم ادراک اشباح و صور ظاهره ابصار است مر روح مدبّر خود را.

«وهو اللطیف الخبیر» والخبرة ذوق، والذوق تجل، والتجلی فی الصور. فلابد منها ولابد منه.

یعنی: خبرت حاصل نمی‌شود مگر به ذوق، و ذوق به تجلی است و تجلی معطی ظهور است در صور مظاهر. پس چاره نیست از صوری که تجلی کند در وی، و چاره نیست از حق که متجلّی بدین صور است.

فلا بد أن یعبده من رآه بهواه إن فهمت.

یعنی: وقتی که چاره نیست از مجالی و متجلّی در وی، پس چاره نیست که هر که مشاهدهٔ مجالی کند و بر حسن و جمال متجلّی در این مجالی اطلاع یابد، البته به محبت و هوای خاطر عبادت بجای آورد.

و حاصل آنکه چون از مجالی و متجلّی ناگزیر است از ناظر و عابد نیز چاره نیست به حکم سریان محبت در جمیع اشیاء چون سریان هویت الهیه؛ چه حضرت الهی تجلّی بدین صور نمی کند مگر از برای آنکه عبادت[۳۲] کرده شود در جمیع **[۲۹۷ـــر]** مراتب وجودیه، اگر دانسته باشی آنچه را [که] پیش از این ذکر کردیم.

وعلی الله قصد السبیل.

یعنی: بر خدای است ایضاح طریق و بیان تحقیق. بیت:

این همه گفتیم لیک اندر بسیج بی عنایات خدا هیچیم هیچ
بی عنایات حق و خاصان حق گر ملک باشد سیاه هستش ورق

---

(۳۱) س ٦ ی ۱۰۳.

(۳۲) قا: از برای عبادت.

[۲۵]

فص حکمة علویة فی کلمة موسویة

اختصاص موسی ـــ علیه السّلام ـــ به حکمت علویه بواسطه نیل سعادت خطاب مستطاب «لا تخف إنک أنت الأعلی»[1] است؛ لاجرم تعلق حقانی و تأئید سبحانی غلبه کرد برمدعی کمال علو بطریق غلو که می گفت: «أنا ربکم الأعلی»[2].

و از آثار علو رتبت کلیم الله است در حضرت الهی که اختصاص یافت به فضیلتی چند که یکی از آن فضایل تکلیم حق است با او، بی واسطه.

و دیگر نوشتن حق تورات را از برای او به یدِ قدرت خویش، کما جاء فی الحدیث الصحیح: «انه تعالی کتب له التوریة بیده، و غرس شجرة طوبیٰ بیده، و خلق جنة عدن بیده وخلق آدم بیده».

دیگر قرب نسبت اوست به مقام جامعیتی که نبی ما صلوات الله و سلامه علیهما بدان اختصاص یافته است.

و دیگر کثرت **امّت** اوست[3] چنانکه در حدیث عرض آمده است.

و دیگر آنکه حضرت خواجه ـــ علیه السّلام ـــ می فرماید: «مرا بر موسی ـــ علیه السّلام ـــ تفضیل مکنید که در روز حشر اوّل کسی که سر از خاک بردارد من باشم، و چون چشم بگشایم موسی را ببینم ساق عرش را در آغوش گرفته نمی دانم از برای مجازات صعقه که در طور بر وی طاری شد کسوت حیات پیش از دیگران پوشید یا از آنها است که حق ـــ سبحانه و تعالی ـــ از زمرۀ «فصعق من فی السّماوات و من فی الأرض»[4] استثناء کرده است. و سایر فضایل و کمالات که او را است متأمّل را در قصۀ او در فرقان مجید مخفی نیست. **[۲۹۷ـــپ]**

حکمة قتل الأبناء من أجل موسی لیعود إلیه بالامداد حیاة کل من قتل من أجله لأنه قتل علی أنه موسی. و ما ثَمَّ جهل، فلا بد أن تعود حیاته علی موسی ـــ أعنی حیاة المقتول من أجله ـــ وهی حیاة ظاهرة علی الفطرة لم تدنسها الأغراض النفسیة، بل هی علی فطرة «بلی». فکان موسی مجموع حیاة من قتل علی أنه هو؛ فکل ما کان

---

(۱) س ۲۰ ی ٦۸.

(۲) س ۷۹ ی ۲٤.

(۳) قا: کثرت ذاته است.

(٤) س ۳۹ ی ٦۸.

مهیئاً لذلک المقتول مما کان استعداد روحه له، کان فی موسی علیه السّلام.

در مقدّمات سابقه بتقدیم رسید که وجود حقیقت واحده است که در وی تعدّد و تکثّر نیست، و تعدّد او بحسب تعیّنات و تجلیّات است، و تعیّنات لاحقه مر وجود مطلق را بعضی کلیّه معنو یه است چون تعیّنات جنسیّه و نوعیّه وصنفیه، و ترتب اسماء حسنی و شمول بعضی مر بعضی را، چون شمول اسم الله و رحمن مرسایر اسماء را هم بواسطهٔ تعیّنات و نسب است.

و بعضی از تعیّنات جزئیه است چون تعیّنات شخصیهٔ غیر متناهیهٔ مندرجه در تحت اولی.

پس از نسب اوّل و ثانیه حاصل می شود اسماء غیر متناهیه در حضرات امّهات اسماء متناهیه. و تعیّنات اوّلیه اقتضا می کند در عالم ارواح، حقایق روحانیهٔ مجرّده و طبایع کلیّه را.

پس متعیّن به تعیّن اوّل عقل اوّل است که مسمّی است به امّ الکتاب وقلم أعلی و عین واحده و نور محمدی، کما ورد فی الحدیث: «اوّل ما خلق الله العقل * اوّل ما خلق الله نوری * اوّل ما خلق الله القلم».

و این یک حقیقت است که بحسب تعیّنات روحانیه در مقام تفصیل ظاهر می گردد به کسوت عقول سماو یه و ارواح علو یه و کرّو بین و ارواح کمّل از انبیاء و اولیاء. لاجرم عقل اوّل چون کلّیِ طبیعی شامل جمیع این متعیّنات است و ممدّ و مقوّم ایشان و مفیض نور حیات بر ایشان.

بعد از آن او را در مراتب تعیّنات تنزل است بسوی تعیّن نفس کلیّه که مسمّی است به لوح محفوظ. و نسبت این نفس به نفوس ناطقهٔ مجرّدهٔ ظاهره در مظاهر جمیع اجرام سماو یه از افلاک و کواکبش و به نفوس ناطقهٔ انسیه بعینها نسبت عقل اوّل است به انواع و اصناف که تحت اوست در عالمش. و این نفس کلیّه نیز از مراتب تعیّنات اوست در تنزل.

بعد از آن مراتب نفوس منطبعه است در اجرام که عالم او مسمّی است به عالم مثال.

بعد از آن مراتب عناصر که آخر مراتب تنزلات اوست. و همهٔ این مذکورات تعیّنات یک وجود حق است متجلّی در مراتب و مستتر به صور تعیّنات خلقیه و شئون ذاتیه اش. آری؛ بیت:

یک عین متفق که جز او ذره‌ای نبود چون گشت ظاهر این همه اغیار آمده

و ارواح متعیّنه به تعیّنات کلیّه از مجرّدات عقلیه و نفوس سماو یه و ارواح نبو یه مفیضات و ممدّات‌اند مر آنچه را تحت اوست از **[۲۹۸ــر]** ارواح متعیّنه به تعیّنات جزئیه بشر یه. و مقوّماتِ ایشان‌اند چون تقو یم حقایق نوعیه مراشخاص را. و مدبّراتِ حاکمهٔ سائسه اند چون سیاست انبیاء و سلاطین مر امم و رعایا [را].

و از این معنی منکشف می‌شود سرّ قول او ــ علیه السّلام ــ که گفت: «کنت نبیاً و آدم بین الماء والطّین». و مفهوم می گردد قول حق ــ سبحانه و تعالی ــ که: «إن ابراهیم کان امّة قانتا للّه حنیفا».[۵]

و ارواح متعیّنه به تعیّنات جزئیه و هیأت مزاجیهٔ شخصیه تحت قهر ارواح کلیّه و سیاست و تصر یف اوست بحسب ارادتش، چون قوای جسمانیه و نفسانیه و روحانیه بر اختلاف مراتبش به نسبت با ارواح ما که مدبّر ابدان ما است، و چون خدم و اعوان و عبید به نسبت با مخادیم و سلاطین و موالی، بلی چون امم به نسبت با انبیاء.

چون این مقدّمه به تمهید پیوست، می گوئیم: ارواح انبیاء ــ علیهم السّلام ــ متعیّنات‌اند به تعیّنات کلیّه در صف اوّل، و ارواح امم بل اکثر ملایکه و ارواح نفوس فلکیه چون قوی و اعوان و خدام‌اند به نسبت با ایشان.

و از این معنی شناخته می‌شود سرّ سجدهٔ ملایکه آدم را، و سرّ طاعت اهل عالم علوی و جن و انس مر سلیمان و ذوالقرنین را و سرّ امداد ملایکه مر نبی ما را ــ علیه السّلام ــ. قال الله تعالی: «الن یکفیکم ان یمدکم ربکم بثلثة الآف من الملائکة منزلین».[۶]

پس بنابر این[۷] مقدّمه أبنائی که در زمان موسی ــ علیه السّلام ــ قتل کرده شد، ارواح ایشان تحت حیطهٔ روحِ موسی بود ــ علیه السّلام ــ، و در حکم امّت و اعوان او.

و چون حضرت خواست که اظهار کند آیات کلمه موسو یه و معجزات و حکم و احکامش را، و تقدیر کرد اسباب علو یه و سفلیه را از اوضاع فلکیه و حرکات سماو یه که مقدرات مواد عالم و امتزاجات عنصر یه‌اند، و چون زمان ظهور قر یب

(۵) س ۱٦ ی ۱۲۰.

(٦) س ۳ ی ۱۲٤.

(۷) قا: پس + از روی بنابر این.

گشت، متعیّن شد امزجهٔ قابله مر این ارواح را. پس متعلّق گشت به ابدانش، و علمای قبط و حکمای ایشان فرعون و قومش را اِخبار کردند که در این زمان مولودی از بنی اسرائیل متولد خواهد شد که هلاک فرعون و ذهاب ملکش بر دست او خواهد بود. پس فرعون امر کرد که هر که در این زمان از ابناء بنی اسرائیل متولد شود به قتل او قیام نمایند.

و صدور این حکم از او بواسطه حذر بود از قضاء و قدر، و نمی دانست که «لامرد لقضاء الله «ولا معقّب لحکمه»»[8]. **[۲۹۹ــپ]**

و قتل این ابناء سبب اجتماع این ارواح گشت، و واسطهٔ انضمام او شد با روح موسی ــعلیه السّلامــ، و رابطهٔ اتحاد گشت چون اتحاد[9] قطرات امطار با بحر زخّار و انوار کواکب با نور شمس در نهار.

و این قتل بازداشتن بود از تفرّق و اِنبثاث از او به تعلّق بدنی و انغمار در عالم طبیعت، اما بعد از تَهَیُّؤ ظهور کمالات مقدره. لاجرم روح موسی با ایشان قوّت یافت و مجتمع شد در او خواص ایشان، چون انضمام انوار سُرُج متعدده به انوار سراجی عظیم در انارت سرای وجود، و مقتصد گشت به قوای ایشان. و این همه فضل و اختصاص آلهی بود در حق موسی و تأیید و امداد بود بدین ارواح، چون امداد حق او را به ارواح سماویه و قوای نیّرات ناظره به طالعش.

پس چون تعلّق یافت روح موسوی به بدنش، این ارواح با ارواح سماویه معاضدت نمودند در امداد حیات و قوت و نصرت و به هر چه مهیّا بود ایشان را از کمالات.

چون این مقالات معلوم شد، رجوع می کنیم به مقصود، و می گوئیم: حکمت در قتل ابناء بر دست فرعون آنست که ارواح ایشان عود به روح موسی کنند و امداد او کنند در غلبه کردن بر فرعون و قومش. پس هر که را موسی گفتند و کشتند، روح او بسوی روح موسی بازگشت و به مدد او برخاست درهلاک فرعون، تا مجازات و قصاص که وجود را از او چاره نیست حاصل آید.

و چون فرعون ایشان را از برای آن می کشت که موسی اند، و موسی نبودند و شخصی از برای دیگری کشته نمی‌شود که «ولا تزر وازرةٌ وزر اخری»[10]، و فاعل

---

(۸) س ۱۳ ی ٤۱.

(۹) قا: اتحاد + در عالمش.

(۱۰) س ٦ ی ١٦٤.

حقیقی علیم خبیر است و مجهول نیست او را آنچه در وجود جاری است، و نمی کند مگر آنچه حکمت در فعل او است.

پس قتل کردنِ ابناء در مادهٔ فرعونیه، بنابر آنکه موسی اند از برای علم او بود در ازل، که این ارواح مجتمع خواهند شد به ارواح موسوی در هلاک فرعون.

پس اینجا جهل نباشد و قتل عین علم بود، و امر بر آن نهج بوده باشد که می باید. و اگر چه حال، فرعون را بتفصیل معلوم نبود اما بواسطهٔ علم اجمالی امر به قتل ایشان کرد. لاجرم ارواح ایشان مجتمع شدند و متحد گشتند و به صورت موسو یه بظهور آمدند از برای استیفای حقوق و اعانت **[۲۹۹ــر]** ربّ خو یش؛ چه ایشان بر فطرت اصلیه و طهارت ازلیّه بودند، و عملی نکرده بودند که موجب قتل باشد؛ لاجرم چون متحد شدند و به صورت موسو یه ظاهر گشتند، با ایشان بظهور آمد آنچه از برای ایشان آماده شده بود از استعدادات و کمالات.

وهذا اختصاص إلهی بموسی لم یکن لأحد من قبله.

و این اجتماع و اتحاد ارواح اختصاصی است الهی مر موسی را ــعلیه السّلامــ که هیچ کس ازانبیاء [را] پیش از موسی این تشر یف حاصل نبود.

و چون این حکمتی بود از حکمی که موسی را حق تعالی بدان اختصاص داده بود، شیخ ــقدّس الله سرّهــ فرمود:

فإن حکَم موسی کثیرة وأنا إن شاء الله أسرد منها فی هذا الباب علی قدر مایقع به الأمر الالهی فی خاطری.

یعنی: حکم موسی ــعلیه السّلامــ بسیار است و من در این باب ایراد خواهم کرد از آن حکم، آن مقدار که امر الهی در دل من نزول کند از برای اظهار آن.

فکان هذا أول ما شوفهت به من هذا الباب.

پس اوّل آنچه بطر یق خطاب در مقام مکاشفه از حضرت محمّدیه در این فص موسو یه به من رسید، این معنی بود که مذکور شد که آن اتحاد ارواح ابناء مقتولین و عود ایشان است در مادهٔ موسو یه.

پس شیخ ــرضی الله عنهــ مأمور است به اظهار این معنی، و مأمور معذور است. بیت:

کی کنم هرگز بیان سرّی از آن تا نیاید امر صاحب مرکزان
من چو نایم بی لب نایی خود کی بنالم در بر هر نیک و بد

فما ولد موسی إلا وهو مجموع أرواح کثیرة.

پس متولد نشد موسی مگر در این حال که مجموع ارواح کثیره بود به اتحاد بعضی با بعضی. و سرّ این اتحاد را کاملی می‌داند که مطلع باشد بر کیفیّت ظهور ارواح و معانی از حضرت علمیه در مراتب جبروت و ملکوت، تا غایت بروز در صورت مشهوده.

جمع قوی فعّالة لأن الصغیر یفعل فی الکبیر.

یعنی: جمع کرده شد بمنزله قوای فعّاله؛ چه صغیر در کبیر اجرای فعل می کند بتصرّف در وی.

ألا تری الطفل یفعل فی الکبیر بالخاصیة فینزل الکبیر من ریاسته إلیه فیلاعبه ویزقزق ویظهر له بعقله.

یعنی: نمی بینی که طفل صغیر عمل می کند به خاصیّت در کبیر؛ لاجرم کبیر از مقام کبریاء و مرتبهٔ ریاست و عظمت و علا نزول می کند و به ملاعبه **[۲۹۹ــپ]** او قیام می نماید و به مرتبهٔ[۱۱] دانش او فرو می آید و به زبان او سخن می گوید. آری؛ بیت:

بهر طفل نوپدر تی تی کند　　گر چه عقلش هندسه گیتی کند
از پی تعلیم آن بسته دهن　　از زبان خود برون باید شدن

فهو تحت تسخیره و هو لایشعر؛ ثم شغله بتربیته وحمایته وتفقد مصالحه وتأنیسه حتی لایضیق صدره. هذا کله من فعل الصغیر بالکبیر و ذلک لقوة المقام، فإن الصغیر حدیث عهد بربه لأنه حدیث التکوین والکبیر أبعد. فمن کان من الله أقرب سخّر من کان من الله أبعد.

پس کبیر زیر تسخیر صغیر است و نمی داند، بعد از آن طفل صغیر مشغول می سازد کبیر را به تربیت و حمایت خویش و تفقّد مصالح خود و موانست کردن با او، تا او را تنها نگذارند و تنگ° دل نشود.[۱۲]

این همه فعل صغیر است و تصرّف او در کبیر. و این به حکم قوت مقام است و هم از برای آنکه صغیر حدیث العهد است پروردگار خود [را]؛ چه خلعت تکوین را از جامه° خانهٔ کرم نو پوشیده است، و کبیر أبعد است. و پوشیده نیست که هر که اقرب

---

(۱۱) قا: قیام نماید و به مرتبه + به مرتبه.

(۱۲) قا: نشوند.

باشد به حق، ابعد را مسخّر خود سازد. و این همه از برای طهارت نفس اوست و قرب نسبتش به منبع قویٰ و قدر. ولهذا ارواح مجرّده را تأثیر است در نفوس ناطقه و نفوس ناطقه در نفوس منطبعه و آن را در اجسام. بیت:

تو توهّم می کنی از قرب حق — که طبق گردور نبود از طبق
قرب خلق ورزق برجمله است عام — قرب عشق خاص دارند این کرام[۱۳]
شاخ خشک و تر قریب آفتاب — آفتاب از هر دو کی دارد حجاب
لیک کوآن قربت شاخ طری — که ثمار پخته ازوی[۱۴] میخوری
دانکه قربی هست بارزشید را — که ازآن نبود خبر مریید را

کخواص الملک للقرب منه یسخّرون الأبعدین.

چون خواص مَلک که از جهت قرب ملک رقبهٔ أباعد را در ربقه تسخیر کشند تصرف کمل از انبیاء و اولیاء نیز درغیر، ازاین قبیل است.

شاهان جهان بنده فرمان حسین اند — تا گفته: ای دوست که تو بنده مایی

کان رسول الله صلّی الله علیه وسلّم یبرز بنفسه للمطر إذا نزل و یکشف رأسه له حتی یصیب منه و یقول إنه حدیث عهد بربه. فانظر إلی هذه المعرفة بالله من هذا النبی ما أجلّها وما أعلاها وأوضحا. فقد سخّر المطر أفضل البشر لقربه من ربه فکان مِثْل الرسول الذی ینزل بالوحی علیه.[۱۵] [۳۰۰ــر]

یعنی: عادت رسول ــصلّی الله علیه وسلّمــ آن بود که چون باران باریدی از خانه بیرون آمدی و سرمبارک بگشادی و تن شریف برهنه کردی تا باران بدو رسد. و می گفت: این حدیث العهد است به پروردگار خود.

پس نظر کن معرفت این رسول را که چه بزرگ است و چه عالی است و چگونه واضح است. پس مطر افضل بشر را مسخّر ساخت از برای قرب رب خویش؛ لاجرم گوئیا که در حق نبی، چون رسول بود و ملکی که حضرت حق با او ارسال وحی کرده بود؛ چه کاملان در جمیع آنچه ادراک می کنند به حواس ظاهره معانیی در می یابند که از حضرت الهیه در صورت محسوسات بسوی ایشان نزول می کند.

و بروز خواجه ــعلیه السّلامــ بسوی مطر اشارت است به تلقی روح کامل

---

(۱۳) پا: مقام.
(۱٤) پا: زوی.
(۱۵) قا: ینزل الیه بالوحی.

بدانچه فایض می شود بر وی. و گشادنِ سر اشارت است به دور کردن موانع از ظهور حقایق و علوم، و ایماء است برآنکه محل ظهور معانی کلیّه و جزئیه دماغ است چنانکه محل حصول وجدانیات قلب است.

فدعاه بالحال بذاته فبرز إليه ليصيب منه ما أتاه به من ربه.

پس مطر می خواند رسول را بسوی خود بطریق حال، و رسول ذوالجلال بنفس خود بیرون می آید بسوی او بر سبیل استعجال، تا دریابد از او آنچه از حضرت پروردگارش آورده است از معانی و اسرار، چون حیات و علم و رزق و غیر این. بیت:

چون باد صبا رسد زکوی لیلی مجنون بر او رود به بوی لیلی
گوید به دلم بوی وصالی برسان یا جان مرا ببر بسوی لیلی

فلولا ما حصلت له منه الفائدة الالهية بما أصاب منه، ما برز بنفسه إليه.

یعنی: اگر فایدهٔ الهیه بواسطه اصابت مطر نبودی، رسول ـ علیه السّلام ـ بسوی او بیرون نیامدی و تن برهنه نشدی.

فهذه رسالة ماء جعل الله منه كل شيء فافهم.

اینست رسالت ماء که اصل اشیاء است و مظهر حیات و حامل اسرار الهیه است که بالقوّة در اوست. [۳۰۰ـپ]

وأما حكمة إلقائه في التابوت و رميه في اليمّ: فالتابوت ناسوته، واليم ما حصل له من العلم بواسطة هذا الجسم مما أعطته القوة النظرية الفكرية والقوى الحسية و الخيالية التي لايكون شيء منها ولا من أمثالها لهذه النفس الانسانية إلا بوجود هذا الجسم العنصري.

اما حکمت القای موسی در تابوت و انداختنِ در دریا، آنست که تابوت اشارت است به ناسوت او، و دریا به علمی که حاصل می شود بواسطه این جسم از آنچه اعطاء می کند آن را قوت نظریهٔ فکریه و قوای حسیّه و خیالیه که هیچ یک از این قوی و امثال او نفس انسانیه را حاصل نمی شود مگر به وجود جسم عنصری. و این قوی در این نشأت عنصریه نازل می شود از برای خدمت نفس انسانیه، و سجده می کند او را، و انقیاد امر او می نماید.

فلما حصلت النفس في هذا الجسم وأمرت بالتصرف فيه و تدبيره، جعل الله لها هذه القوى الآت يتوصّل بها الى ما أراده الله منها.

پس چون نفس ناطقه در این جسم حاصل شود و مأمور گردد به تصرّف در وی و به قیام در تدبیر او، حضرت آلهی به عون عنایت نامتناهی این قوی را آلات او سازد تا

بدان توصل کند به هر چه حق از او خواسته است.

فی تدبیر هذا التابوت الذی فیه سکینة الرب.

در تدبیر این تابوت که سکینهٔ پروردگار در اوست، از برای آنکه امور کلیّه و معانی حقیقیه همیشه متحرک است به محبت ذاتیه، تا واصل شود به حضرت شهادیه، و داخل گردد تحت اسم ظاهر.

پس ساکن در حضرت شهادیه در می‌یابد معانی را به صورش، و با او ساکن می‌گردد و آرام می‌یابد. ولهذا محسوسات اجلای بدیهیات آمد؛ لاجرم یقین و علم ذوقی و ایمان عینی و تجلی شهودی حاصل نمی‌شود مگر در این حضرت. و از آن[۱۶] جهت که حضرت شهادیه واسطهٔ نیل این سعادت است دنیا مزرعهٔ آخرت آمد و سکینهٔ رب گشت.

فرُمِی به فی الیم لیحصل بهذه القوی علی فنون العلم.

پس انداخته شد در این دریا، تا بواسطهٔ این قوی، غالب آید بر فنون علوم حاصله به حواس ظاهره و باطنه.

فأعلمه بذلک أنه وإن کان الروح المدبّر له هو المِلک، فانه لایدبره إلا به. فأصحبه هذه القوی الکائنة فی هذا الناسوت الذی عبر عنه بالتابوت فی باب الاشارات والحکم.

پس حق ــسبحانه و تعالیــ اعلام کرد موسی را بواسطهٔ وضع او در تابوت والقاء در دریا، که اگر چه روح مدبّر مر بدن را [۳۰۱ــر] ملک مملکت است و تصرّف و تدبیر مملکت او را است، ولیکن تدبیر او موقوف است بدین تابوت؛ لاجرم مصاحب او گردانید قوای کائنه را در این ناسوت که در باب اشارات و حکم تعبیر کرده می‌شود از او به تابوت.

یعنی: حق ــسبحانه و تعالیــ روح را مصاحب قوی ساخت که حالت است در بدن، که حق تعالی در اشارت ربّانیه و حکم الهیه او را تابوت خوانده است.

کذلک تدبیر الحق العالم ما دبّره إلا به أو بصورته.

و همچنین است تدبیر حق عالم را، که حق ــسبحانه و تعالیــ تدبیر عالم نمی‌کند مگر به عالم یا به صورتش؛ از برای آنکه اگر اعیان قابله‌اش مر تدبیر را نباشد، تدبیر متحقّق نتواند شد.

---

(۱٦) قا: و آن.

و از جمله تدبیر حق عالم را به عالم آنست که بعضی را از مکوّنات عالم متوقفِ بعضی ساخته است. چون توقف مسبّبات بر اسبابش.

و مراد از صورت عالم اعیان ذاتیه است که صورت علمیهٔ عالم است، چنانکه شیخ تفسیر خواهد کرد.

و اگر شیخ تفسیر بر این وجه نکردی، تفسیر از «بصورته» به انسان کامل نیز مستحسن بودی، و مرجع ضمیر یا حق بودی یا عالم؛ چه انسان کامل بر صورت حق است و هم بر صورت عالم.

حاصل کلامِ شیخ آنکه تدبیر حق عالم را چون تدبیر روح است مر بدن را. پس چنانکه روح تدبیر بدن خود می کند به عین بدن که اگر اعضای بدن به قوای او نبودی تدبیر حاصل نشدی. همچنین حق نیز مدبّر عالم است به عین. و چنانچه روح تدبیر بدن می کند به قوای او، حق نیز تدبیر عالم می کند به اسماء و صفاتش. پس نسبت حق به عالم چون نسبت روح است به بدن، و نسبت عالم به حق چون نسبت بدن به روح.

و چون بحقیقت نظر کنی، تدبیر روح مر بدن را بعینه تدبیر حق است مر عالم را، بلکه جمیع نفوس و عقول و ارواح و طبایع که مدبّرات مکونات عالم اند از جملهٔ آثار تدبیرات حق و انوار تجلیّات جمال مطلق اند.

و بعضی غوامض اسرار که آن را جز به قماطِ احتیاط به انظار نظّار جلوه نمی توان داد، شاید که ارباب بصایر و ابصار را از محاوی مطاوی این ابیات منکشف شود، و از مطالعاتش اطلاع بر آن حاصل آید. و ابیات اینست: **[۳۰۱ــ پ]**

اگر چه در پسِ چندین هزار پرده نهانی — به چشم عارفِ بینا چو آفتاب عیانی
جهان به نور تجلی تست زنده از آن رو — همه جهان تن و تنها تو جانِ جمله جهانی
تو یوسفی و جهان عاشق تو همچو زلیخا — که دم بدم ز تو یابد جهان پیر جوانی
برای جلوهٔ حسنت برون شده همه اعیان — بسوی عالم صورت زملک غیب و معانی
به کبر یای تو اوهامِ ما چگونه برد پی — که صد هزار مراتب برون ز حد گمانی
جمال حسن دل آرای خو یشتن تو ببینی — کمال سلطنت وکبر یای خو یش تو دانی
نشان دوست ببینی دلا ز انفس و آفاق — اگر غبار نشانت به آب دیده نشانی
حسین دامن همت ز گرد کون بر افشان — هلا چه بستهٔ این خاکدان برگذرانی

فما دبّره إلا به کتوقف الولد علی إیجاد الوالد، والمسبّبات علی أسبابها،

والمشروطات علی شروطها، والمعلولات علی عللها، والمدلولات علی أدلتها، والمحقّقات علی حقائقها. وکل ذلک من العالم.

پس حق تعالی تدبیر عالم نکرد مگر به عالم، چنانکه متوقف گردانید وجود ولد را بر ایجاد والد، و مسبّبات **رابراظهاراسباب**، و مشروطات [را] بر تقدّم شروطش، و معلولات [را] بر تکوّن عللش، و مدلولات را بر ثبوت ادله اش، و محقّقات را بر تحقّق حقایقش. پس بعضی را واسطهٔ تدبیر بعضی کرد، و این همه از عالم است.

و هو تدبیر الحق [فیه]. فما دبره إلا به.

و این موقوف گردانیدن بعضی از عالم مر بعضی را تدبیر حق است در عالم. پس تدبیر عالم نکرد مگر به عالم.

و أما قولنا أو بصورته ــ أعنی صورة العالم ــ فأعنی به الأسماء الحسنی والصفات العلی التی تسمّی الحق بها واتصف بها.

اما معنی قول ما که «یا به صورت عالم» گفتیم، اسماء حسنی است، و «صفات علی» که حق بدان اسماء و صفات متسمّی و متّصف است.

و شیخ ــ قدّس سرّه ــ اسماء را در این مقام بر اعیان اطلاق کرده است که آن صور اسماء است در علم، و نسبتی است معنویه. چنانکه بارها بتقریر پیوست.

پس حق افاضه معانی می کند بر اعیان که مقابل اوست بواسطهٔ اسماء و صفاتش که نسب عقلیه است، و تدبیر می کند بواسطهٔ اعیان علمیه ارواح خارجیه را، و به وساطت ارواح نفوس منطبعه را، و به توسط نفوس ابدان شخصیه را.

پس اعیان ارواح، ارواح اند و ارواح اعیان را چون ابدان. پس ظاهر می شود متفطن را ربوبیت رب در جمیع مراتب وجود؛ و مبیّن می گردد که تدبیر عالم جز به جانِ عالم نیست؛ و محقَّق می شود که حقیقت است که به اعتباری اسماء و صفات **[۳۰۲ــر]** است و جان اعیان ثابته گشته، و به تعیّنی اعیان[۱۷] است و جان ارواح آمده، و به تجلیی ارواح است و حیات نفوس **بوده** و به ملاحظهٔ نفوس مدبّر[۱۸] ابدان شده، و از روی مظهریت متسمّی به ابدان گشته.

و چون بتحقیق دانی که تعیّنات و اعتبارات از امور محقّقه تست، هم به بینائی و دانائی او جز یکی نبینی و جز یکی ندانی، و از سرِ شوق و از روی ذوق در مخاطبه

(۱۷) قا: تعین.

(۱۸) قا: و + مدبر.

این حقیقت، که قبلهٔ اهلِ دید و شناخت است، گویی، بیت:

بیا ای قبلهٔ اهل معانی   که جانِ جان جانهای جهانی
جهان را زندگی از تست زیرا   همه عالم تن و در وی توجانی
توجانی لیک از چشمی منزّه   تو ماهی لیک اندر لامکانی
تو در پنهانیِ خویشی هویدا   تو در عین هویدایی نهانی
تو مستوری ز چشم اهل غفلت   اگر چه پیش اهل دل عیانی
زقدّوسی خود برتر ز عقلی   ز سبّوحی برون از هر گمانی
نمی یابد کسی در هر دو عالم   نشان تو مگر در بی نشانی
جمال روی خود را هم توبینی   کمال ذات خود را هم تودانی
جهان پرآیت حسن تو لیکن   چنین آیات خواندن راتودانی
ز خود فانی شو ای دل در ره عشق   که تا یابی حیات جاودانی

فما وصل إلینا من اسم تسمّی به إلا وجدنا معنی ذلک الاسم و روحه فی العالم. فما دبر العالم أیضاً إلا بصورة العالم.

پس واصل نشد بسوی ما اسمی که حق بدان متسمّی است مگر که معنی آن اسم و روحش را در عالم یافتیم؛ لاجرم تدبیر عالم نکرده باشد جز به صورت عالم.

و مراد از معنی اسم و روحش صفتی است که آن اسم را از غیرش ممتاز گرداند. و همه صفات که آن ارواح اسماء واصله است بسوی ما چون حیات و علم وارادت و قدرت و غیر این حاصل است در عالم و ثابت، و اسماء و صفات از حیثیت تکثّر و امتیازش از ذات احدیت دم بدم بی انقطاع به عالم ملحق؛ لاجرم تدبیر عالم جز به عالم نکرده باشد.

ولذلک قال فی خلق آدم الذی هوالبر نامج الجامع لنعوت الحضرة الإلهیة التی هی الذات والصفات والافعال «إن الله خلق آدم علی صورته». [۲٦٦ــپ] ولیست صورته سوی الحضرة الالهیة. فأوجد فی هذا المختصر الشریف الذی هو الانسان الکامل جمیع الأسماء الالهیة و حقائق ما خرج عنه فی العالم الکبیر المنفصل، و جعله روحاً للعالم فسخر له العلو والسفل لکمال الصورة.

یعنی: از بهر آنکه حق تعالی تدبیر عالم هم به عالم کرد، آدم را خلیفه گردانید بر عالم، و تدبیر عالم با او کرد. و در حق آدم که انموذج جامع است حضرت الهیه را که آن ذات است و صفات و افعال، گفت: «الله تعالی آدم را بر صورت خود

آفر يد». و صورت حق جز حضرت الهيه نيست که حضرت اسماء و صفات است.

پس ايجاد کرد در اين مختصر شر يف ــ که انسان کامل است ــ جميع اسماء الهيه را که نسب ذاتيه است و حقايق همهٔ آنچه را در عالم کبير است، بدان اعتبار که عالم کبيرمنفصل است از اين انسان، هم در اين انسان ايجاد کرد؛ اگر چه اجزای عالم کبير چون سماوات و عناصر و معادن و نباتات و اصنافِ حيوانات در انسان با اين صور و اشخاصش موجود نيست، ليکن بحسب حقايق و اعيانش که قيام اين اشياء بدان حقايق است چون ارواح و نفوس ناطقه و منطبعه و طبايع عنصر يه و صور جسميهٔ مادّيه و قوای معدنيه و نباتيه و حيوانيه و جواهر و اعراض ــ بأسرِها ــ در انسان موجود است. و حق تعالی اين انسان کامل را روح عالم ساخت، و بلندی و پستی را مسخّر او گردانيد از برای کمال صورتی که انسان بر آن مخلوق است تا بعضی در مخاطبه او گفتند، بيت:

جهان را بلندی و پستی توئی ندانم چه ای، هر چه هستی توئی

و عارفی ديگر از جامعيت او خبر داد که،

بيت

ای نسخهٔ نامهٔ آلهی که توئی وی آينهٔ جمال شاهی که توئی
بيرون زتونيست هر چه درعالم هست درخودبطلب هرآنچه خواهی که توئی

فکما أنه ليس شیء من العالم إلا وهويسبح بحمده، کذلک ليس شیء من العالم إلا وهومسخّر لهذا الانسان لما تعطيه حقيقة صورته.

پس چنانکه در عالم هيچ چيز نيست که تسبيح حق نگو يد، و به حمد او قيام ننمايد، همچنين در عالم هيچ چيز نيست که مسخّر اين انسان نباشد بواسطهٔ فضيلتی که حقيقت صورتش اعطای آن می کند.

و تسخّر عالم مر انسان را بمنزلهٔ[۱۹] تسبيح و تحميد حق است [۲۹۷ــر] از آنکه تسخّر عالم مر انسان را انقياد و عبادت است، و اين عبادت مستلزم تنز يه و تحميد است از آنکه اهل عالم به عبادتش ايصال می کند هو يت الهيه را که ظاهر است در عبوديت انسانيه به کمال حقيقی و مقام جمعی الهی، و آن عين تنز يه است از نقايص، و وصف است به محامد.

پس گوئيا شيخ ــ قدّس الله سرّه ــ می گو يد: چنانکه هر چه در عالم است

(۱۹) قا: انسان بمنزله.

مسبح حق است. مسبح خلیفه حق است که آن انسان کامل است، و در حقیقت تنز یه و تسبیح او این انسان را همان تسبیح و تنز یه حق است. و این تسخّر را اعطاء نمی کند مگر حقیقت صورت انسانیه؛ چه مقام جمع آلهی او را است و جمیع اسماء را رب او تر بیت می کند که اسم اعظم است؛ لاجرم مظاهر جمیع اسماء نیز مسخّر او باشند.

بعد از آن شیخ ــ قدّس الله سرّه ــ استشهاد کرد به آیت کر یمه از برای تأنیس اهل حجاب و از برای تنبیه طلاب و گفت:

فقال تعالی «وسخر لکم ما فی السموات و ما می الأرض جمیعاً منه». فکل ما فی العالم تحت تسخیر الانسان، علم ذلک من علمه ــ و هو الانسان الکامل ــ و جهل ذلک من جهله، وهو الانسان الحیوان.

پس از این جهت حضرت الهی فرمود که حق تعالی مسخّر شما گردانید آنچه را در سماوات و ارض است؛ پس هر چه در عالم است در تحت **تسخیر** انسان است، و این را انسان کامل درمی یابد که صاحب کشف و عیان و اهل ذوق و وجدان است نه آنکه بصورت انسان است و بمعنی حیوان. مولانا **ــ قدّس سرّه ــ می فرماید؛ بیت:**

چند صورت آخر ای صورت پرست　　جان بی معنیت از صورت نرست
گر بصورت آدمی انسان بدی　　احمد و بوجهل خود یکسان بدی
نقش بر دیوار مثل آدم است　　بنگر از آدم چه چیز او کم است
جان کم است آن صورت نایاب را　　رو بجو آن گوهر کم یاب را

فکانت صورة القاء موسی فی التابوت، والقاء التابوت فی الیم صورة هلاک، وفی الباطن کانت نجاة له من القتل. فحیی کما تحیا النفوس بالعلم من موت الجهل.

پس صورت نهادن موسی در تابوت و انداختن تابوت در در یا در ظاهر صورت هلاک بود، و در باطن سبب نجات موسی از قتل فرعون. پس بدین واسطه **[۳۰۲ــ پ]** استمرار زندگی یافت، چنانکه نفوس به علم از موت جهل خلاص گشته، حیات ابدی می یابند.

و در تشبیه حیات حسیّهٔ موسو یّهٔ باقیه بواسطهٔ در یا به حیات عقلیهٔ حاصله از علم، تنبیه است بر آنکه آب صورت علم است که حیات نفوس از اوست، چنانکه حیاتِ ابدان به اوست که «ومن الماء کلّ شیء حیّ»[۲۰].

بعد از آن آیت از برای استشهاد آورد و تفسیر او به مقتضای باطن کرد و گفت:

---

(۲۰) س ۲۱ ی ۳۰.

کما قال تعالی «أو من کان میتاً» یعنی بالجهل «فأحییناه» یعنی بالعلم، «وجعلنا له نوراً یمشی به فی الناس» وهو الهدی، «کمن مثله فی الظلمات» وهی الضلال «لیس بخارج منها» أی لا یهتدی أبداً: فإن الأمر فی نفسه لاغایة له یوقف عندها.

یعنی هرگز برابر باشد آن کس که به جهل مرده بود ــ و ما او را به علم حیات دادیم و نور هدایت با او همراه ساختیم ــ با کسی که در ظلمات ضلالت باشد که امید هدایتش نبود. و امر الهی را نهایت نیست که ضالّ حیران از جهالت نزد آن وقوف کند و او را علم به حقیقت حاصل آید.

و چون شیخ پیشتر در چند موضع ضلال را به حیرت تعبیر کرده بود، و گاه می باشد که حیرت از علم نیز حاصل می‌شود چنانکه از جهل حاصل می گشت، شیخ خواست که تنبیه بر تفرقه کند؛ لاجرم گفت:

فالهدی هو أن یهتدی الانسان إلی الحیرة، فیعلم أن الأمر حیرة.

یعنی: هدایت آنست که انسان مهتدی شود به حیرت، و داند که امر حیرت است.

پس اهتداء به حیرت را عین هدایت داشت از آنکه حیرت حاصله از علم بحصول نمی پیوندد مگر از شهود وجوه تجلیّات متکثّره که حیران گردد از او عقول و اوهام، و از ظهور انوار حقیقت که عاجز شود از ادراکش بصایر وافهام.

و این عین هدایت است، و از برای این اکمل بشر در مناجات خود گفت: «ربّ زدنی فیک تحیرّاً». یعنی هدایت و علم مرا زیاده گردان از آنکه وجود لازم مستلزم وجود ملزوم است بخلاف حیرت حاصله از جهل که آن حیرت مذمومه است. و لهذا ضلال را ــ که موجب حیرت مذمومه است ــ در مقابل هُدی داشت ــ که موجب حیرت محموده است.

والحیرة قلق و حرکة، و الحرکة حیاة. فلاسکون، فلاموت، و وجود، فلاعدم.

[۳۰۳ــ ر]

یعنی: حیرت معطی قَلق و اضطراب است، و حرکت لازم حیات است؛ چه حرکت ارادیّه از غیر حیّ حاصل نمی‌شود، و متحرک دائمی را سکون نیست. پس موت نیز نباشد؛ چه سکون از لوازم موت است و حیرت مستلزم وجود است. پس عدم نیست؛ چه وجود و عدم در محلی مجتمع نمی‌شوند. و حاصل آنکه هدایت معطی بقای ابدی است.

و کذلک فی الماء الذی به حیاة الأرض و حرکتها، قوله تعالی «فاهتزت» و

حملها، قوله «وربت»، و ولادتها قوله «وأنبتت من كل زوج بهيج». أى أنها ما ولدت إلا من يشبهها أى طبيعياً مثلها. فكانت الزوجية التى هى الشفعية لها بما تولد منها وظهر عنها.

یعنی: چنانکه حیات علمیه معطی هدایت است و سیر در ناس و مؤدی به بقای ابدی، امر در ماء طبیعی، که حیات ارض بدن از او است، نیز همچنین است.

و اشارت به حرکت ارضی که بدن انسانی است در این آیت کریمه «و ترى الأرض هامدةً فاذا أنزلنا عليها الماء اهتزت و ربت و أنبتت من كلّ زوجٍ بهيجٍ»[۲۱] به قول اوست سبحانه، که «اهتزت» یعنی حرکت کرد. و اشارت به حملِ ارض قول اوست که «وربت»، یعنی زیاده شد، و اشارت به ولادت ارضِ بدن قول اوست که «أنبتت من كلّ زوجٍ بهيج»[۲۲]. یعنی: برویانید از هر جفت خوش آینده. یعنی این زمین نزاد مگر آنچه را مشابه اوست.[۲۳] یعنی طبیعتی زاد مثل خود. پس زوجیّت که مسمّی است به شفعیت، بواسطه تولد است از او، و ظهور مثلی از وی.

كذلك وجود الحق كانت الكثرة له وتعداد الأسماء أنه كذا وكذا بما ظهر عنه من العالم الذى يطلب بنشأته حقائق الأسماء الالهية.

۱۵ یعنی: همچنین کثرت وجود حق را و تعدّد اسماء او را بواسطهٔ ظهور عالم از او که طالب است بحقیقت و نشأت مرتبیه خویش حقایق اسماء الهیه را که آن ارباب متکثّره است.

فثبت به و بخالقه أحدية الكثرة.

پس ثابت می‌شود به عالم و به حق که خالق اوست. یعنی به این مجموع احدیة الکثرة،[۲۴] چنانکه در فص اسماعیلی گذشت که مسمای الله، احدی است بالذات، و کل است به اسماء و صفات.

وقد كان أحدى العين من حيث ذاته كالجوهر الهيولانى أحدى العين من حيث ذاته كثير بالصور الظاهرة فيه التى هو حامل لها بذاته. [۳۰۳ــ پ]

و حال اینکه حق ــ سبحانه و تعالی ــ احدی العین بود از حیثیت ذات و کثیر از روی اسماء و صفات. چنانکه جوهر هیولانی که حامل صور اشیاء است احدی العین است بالذات، و کثیر به صور ظاهره در وی.

---

(۲۱) س ۲۲ ی ۵.
(۲۲) س ۲۲ ی ۵.
(۲۳) قا: مشاهده به اوست.
(۲۴) قا: احدیة کثرت.

کذلک الحق بما ظهر منه من صور التجلی، فکان مجلی صور العالم مع الأحدیة المعقولة.

یعنی : همچنین حق نیز احدی است از روی ذات، و کثیر به سبب آنچه ظاهر شد از او از صور تجلیّات که آن اسماء است و صفات.

پس حق جلوه داد صور عالم را به احدیت معقولهٔ خویش. و این بدان اعتبار است که ذات حق مرآتی است که ظاهر می شود در وی صور اعیان علمیه و عینیه.

فانظر ما أحسن هذا التعلیم الالهی الذی خص اللّه بالاطلاع علیه من شاء من عباده.

ببین حسن تعلیم الهی را که اختصاص داد خواص عباد را به اطلاع آن.

و «تعلیم» اشارت است بقوله سبحانه و تعالی : «اتقوا اللّه و یعلمکم اللّه[۲۵] * و من یتّق اللّه یجعل له مخرجاً * و یرزقه من حیث لایحتسب[۲۶]». پس هر که پرهیزد از او، و غیر حق را اثبات وجود نکند و در مقام مخاطبه گوید بیت :ــ

ای گشته مست عشقت روز الست جانم — مستی جان بماند روزی که من نمانم
هر ذره‌ای زخاکم سرمست عشق باشد — چون ذره‌ها برآید از خاک استخوانم
فکر بهشت و دوزخ دارند اهل دانش — من مست عشق جانان، فارغ زاین و آنم
گفتی بغیر منگر گر طالب حبیبی — واللّه که در دو گیتی غیر از تو می ندانم

ــ متحقّق گردد به امثال این لطایف، و خبردار شود از چنین معارف.

ولما وجده آل فرعون فی الیمّ عند الشجرة سماه فرعون موسی: و الموهو الماء بالقطبیة و السّاهو الشجرة فسماه بما وجده عنده، فإن التابوت وقف عند الشجرة فی الیم. فأراد قتله فقالت امرأته ــ وکانت منطقةً بالنطق الالهی ــ فیما قالت لفرعون، إذ کان اللّه خلقها للکمال کما قال علیه السّلام عنها حیث شهد لها ولمریم بنت عمران بالکمال الذی هو للذکران ــ.

و چون آل فرعون موسی را در دریا نزد شجره یافتند، فرعون او را موسی نام نهاد؛ چه «مو» به زبان قبطی آب است و «سا» درخت. پس او را نزد هر چه یافت به آن نام خواند، و خواست که بکشد. وزنِ او در مقام منع گفت، و حالانکه مُنْطِق بود به نطق آلهی به حکم «أنطقنا اللّه الّذی أنطق کلّ شیء»[۲۷] در آن نطق [۳۰۴ــر] اختیاری نداشت، و مؤید بود از حق تعالی در آنچه گفت به فرعون؛ چه آن زن را

---

(۲۵) س ۲ ی ۲۸۲.
(۲۶) س ٦٥ ی ۲ ــ ۳.
(۲۷) س ٤١ ی ۲۱.

خدای از برای کمال آفریده بود چنانکه حضرت رسالت ــ صلّی اللّه علیه وسلّم ــ خبر داد که: «کملت من النساء اربع: مریم بنت عمران و آسیة امرأة فرعون و خدیجة و فاطمة رضی اللّه عنهم». ولهذا الکمال قال تعالی فی مریم «وکانت من القانتن»[۲۸] فجعلها فی زمرة الرجال. یعنی از برای این کمال است که مریم را بر طریق تغلیب به صیغه «ذکران» در زمرهٔ رجال ذکر کرد.

فقالت لفرعون فی حق موسی إنه «قرة عین لی ولک». فبه قرّت عینها بالکمال الذی حصل لها کما قلنا؛ وکان قرة عین لفرعون بالایمان الذی أعطاه اللّه عند الغرق.

و روشنی دیده گشت آسیه را؛ چه حق به لسان او تکلّم کرد بی اختیار او، و اخبار کرد که او را و فرعون را نور دیده است. پس واجب است که در نفس امر نیز همچنین باشد.

فقبضه ظاهراً مطهراً لیس فیه شیء من الخبث لأنه قبضه عند ایمانه قبل أن یکتسب شیئاً من الآثام. والاسلام یجبّ ماقبله. وجعله آیة علی عنایته سبحانه بمن شاء حتی لاییأس أحد من رحمة اللّه «فانه لاییأس من روح اللّه إلا القوم الکافرون»، فلو کان فرعون ممن یئس ما بادر إلی الایمان.

مذهب حق پیش اهل تحقیق آنست که توبه بأس مقبول است نه ایمان بأس، از آنکه کافر اجنبی است و غیر عارف باللّه و حال او ابتدا ایمان و عرفان است، و فاسق عارف باللّه است و حال او حال بقا، و بقا اسهل از ابتدا . و بعضی بأس را قریب من الموت گفته‌اند.

اما ظاهر آنست که بأس عبارت از زمان بأس است؛ چه محقّقان برآنند که قرب موت مانع قبول توبه، بلکه مانع قبول ایمان نیست، بلکه مانع از قبول مشاهده اهوالی است که موجب علم باشد بر سبیل اضطرار. و تفاصیل مذاهب در فتاوای فقهیه و کتب کلامیه مسطور است، و براهین و حجج هر طایفه مذکور؛ اما آنچه مختار بود بر آن ایماء کرده شد، اکنون به بیان آنچه زعم شیخ است در تفسیر کلام او اشتغال نمائیم. توجیه کلام شیخ بقدر امکان آنست که؛

---

(۲۸) س ٦٦ ی ۱۲.

ایمان فرعون در بحر در آن حالت بود که طریق واضح دید که بنی اسرائیل عبور می کردند، و این اعظم آیات و اوضح معجزات بود. و این مشاهده پیش ازتغرغر وقبل از ظهور احکام دارِ آخرت [۲۶۹ــپ] بود، أعنی پیش از زمان بأس و حالت یأس، و پیش از آنکه ایمانْ بواسطه مشاهده اهوال اضطراری شود و از ایمان بالغیب به اختیاری بودن بیرون آید.[۲۹]

پس شیخ ایمان او را صحیح و مُعتمد به داشت؛ چه این ایمان بالغیب است و قبل از غَرغَره[۳۰]. و این بعینه چون ایمان کفار است عند القتل، و آن صحیح است بی خلاف. و غیر مقبول بودن ایمان متغرغر از برای ظهورِ احکامِ دار آخرت است از نعیم و ثواب و جحیم و عذاب. و او را ظاهر و مطهر داشت از جنت اعتقاد شرک[۳۱] و دعوی ربوبیت، «لان الاسلام یجبّ ماقبله»، چنانکه در خبر صحیح آمده است. و اکتساب نکرد بعد از ایمان هیچ چیز از آثام و عصیان.

و اینکه گفت حضرت الهی فرمود «**ءالآن و** قد عصیت قبل و کنت من المفسدین»[۳۲]، نوعی است از عتاب در حالت توجه از بطالت به صواب. و این منافی صحت ایمان نیست.

و آنچه از قول حق سبحانه آمده است «یقدم قومه یوم القیامة فأوردهم النّار و بئس الورد المورود»[۳۳]، و ضمیر مفعول در «اوردهم» به قوم راجع است، و «مورد» را که فرعون است دخول واجب نیست. وقول اوــ سبحانه و تعالیــ که «واتبعوا فی هذه لعنةً و یوم القیامة بئس الرّفد المرفود»[۳۴]. و در قول او که «واتبعناهم فی هذه الدنیا لعنة و یوم القیامة هم من المقبوحین»[۳۵] ضمیر راجع به قوم است، با آنکه لعنت و دخول نار منافی ایمان نیست؛ چه لعنت بُعد است و آن مجتمع می شود به ایمان. چنانکه در حق محجوبین و عصات و فسقه از مسلمین که ورود در نار مخصوص این طایفه نیست بلکه شامل کل است که «وإن منکم إلاواردها»[۳۶].

پس ورود منافی ایمان نیست و بر کفر فرعون بعد از ایمانش نص صریح نیست. و آنچه در کفر آمده است حکایت حال اوست پیش از ایمان. و قول حق

---

(۲۹) قا: بیرون از که ایمان بواسطه.
(۳۰) قا: قبل القرغره.
(۳۱) قا: شریک.
(۳۲) س ۱۰ ی ۹۱.
(۳۳) ی ۱۱ ی ۹۸.
(۳٤) س ۱۱ ی ۹۹.
(۳۵) س ۲۸ ی ٤۲.
(۳٦) س ۱۹ ی ۷۱

سبحانه که «وحاق بآل فرعون سوء العذاب * النّار یعرضون علیها غدوّاً وعشیّاً و یومِ تقوم السّاعة أدخلوا آل فرعون اشدّ العذاب»[۳۷]، صریح درحق آل فرعون است نه درحق او.

و فایده ایمان او بر تقدیر تعذیب عدمِ خلود باشد در نار. و تعذیب به مظالم و حقوق عباد از آن قبیل است که به اسلامِ مرتفع نمی‌شود و منافی ایمان نیز نیست.

و آنچه شیخ دعوی می کند از [۳۰۵ـر] طهارت او و از خبث شرک و فساد عقیده، محل مبالغه در انکار نیست بتخصیص که مأمور است به اظهار آنچه در کتاب مسطور است به امر رسول ــ صلّی اللّه علیه وسلّم ــ، و مأمور معذوراست چنانکه منکر مغرور نیز معذور است.

و آنچه می گوید که فرعون را آیتی ساخت حق بر عنایتش، اشارت است به قول حق ــ سبحانه و تعالی ــ که می‌فرماید: «فالیومَ ننّجیک ببدنک لتکون لمن خلفک آیة»[۳۸]. واللّٰه اعلم بالسرائر من کل مسلم و کافر.

فکان موسی علیه السلام کما قالت امرأة فرعون فیه «إنه قرة عین لی ولک عسی أن ینفعنا». وکذلک وقع فإن اللّٰه نفعهما به علیه السَّلام وإن کانا ما شعرا بأنه هو النبی الذی یکون علی یدیه هلاک ملک فرعون وهلاک آله. ولما عصمه اللّٰه من فرعون «أصبح فؤاد أم موسی فارغاً» من الهم الذی کان قد أصابها.

یعنی: موسی ــ علیه السَّلام ــ چنانکه امرأة فرعون گفته بود که نور دیدهٔ من و فرعون باشد، و شاید که ما را از او نفع رسد، واسطهٔ منفعت هر دو گشت؛ اگر چه فرعون و زنش ندانسته که او رسول است که هلاک فرعون و آلش بر دست او خواهد بود. و چون خدای تعالی موسی را از فرعون نگاه داشت، دل مادر موسی از اندوهی که بودش فارغ گشت.

ثم إن اللّٰه حرم علیه المراضع حتی أقبل علی ثدی أمه فأرضعته لیکمّل اللّٰه لها سرورها به.

یعنی: از جملهٔ اختصاصات و نعم و افاضات[۳۹] و کرم حق در حق موسی و امّ او آنست که حق ــ سبحانه و تعالی ــ محرم ساخت بر موسی مراضع را تامیل به غیر پستان مادر خویش نکرد تا سُرور مادرش بدو کمال یابد.

---

(۳۷) س ۴۰ ی ۴۵ ــ ۴۶.

(۳۸) س ۱۰ ی ۹۲.

(۳۹) قا: افاضه.

کذلک علم الشرائع، کما قال تعالی «لکل جعلنا منکم شرعة و منهاجاً» أی طریقاً. ومنهاجاً أی من تلک الطریقة جاء. فکان هذا القول إشارة إلی الأصل الذی منه جاء.

چون شیر صورت علم است چنانکه رسول ــ علیه السّلام ــ در رؤیای خویش شیر را به علم تعبیر کرد. و شیخ تمثیل و تشبیه تعلیم شرایع را به تحریم مراضع نمود.[۴۰] یعنی همچنانکه حق ــ سبحانه و تعالی ــ شیر غیر مادر خود که اصل اوست بر او حرام ساخت، شرایع را نیز از حضرت خود آموخت، و موسی را نبی صاحب شریعت گردانید و متابع شریعت دیگریش نکرد؛ لاجرم شریعت و علم را اخذ از خدای می کرد که منبع علوم و منشأ شرایع است، و تکلّم با او بی واسطه بود. **[۳۰۵ــ پ]**

بعد از آن شیخ بدین آیه استدلال کرد: «لکلّ جعلنا منکم شرعة و منهاجاً»[۴۱]. و «شرعة» را به طریق تفسیر کرد و «منهاج» نیز طریق است، و لیکن اگر بر وی وقف کنند مشابه کلمتین می شود که یکی «منها»[۴۲] باشد مرکب از «من» و «ها»ی ضمیر که راجع باشد به «شرعة»، و یکی «جا.» که فعل باشد بتسهیل.

پس قول حق که «منهاجاً» بر این تقدیر اشارت باشد بدان اصلی که هر یک از او نزول کرده است و به عالم آمده، و آن جز حق نیست؛ چه بدایت هر چیز از اوست، و بازگشت همه بدو؛ لاجرم مبدأ و معاد اوست. آری، بیت:

من از تو جدا نبوده‌ام تا بودم و ین هست دلیل طالع مسعودم
در ذات تو ناپدیدم ار معدومم در نور تو ظاهرم اگر موجودم

فهو غذاؤه کما أن فرع الشجرة لایتغذی إلا من أصله.

پس اصلی که موسی از او آمد و در این نشأت عنصریه حاصل گشت غذای اوست که از غیر او تغذی نمی کند. أعنی استفاضه جز از او نمی نماید، و مدد از غیر اصل خویش نمی یابد. چنانکه فرع شجره مدد از غیر اصل خود نمی یابد.

و غذا گاهی حلال می باشد و گاهی حرام؛ لاجرم نقل کلام بدان کرد و گفت:

---

(۴۰) قا: «نمود» نبود.

(۴۱) س ۵ ی ۴۸.

(۴۲) قا: منهاج.

فما کان حراماً فی شرع یکون حلالاً فی شرع آخر، یعنی فی الصورة: أعنی قولی یکون حلالاً، وفی نفس الأمر ماهو عین مامضی، لأن الأمر خلق جدید ولا تکرار. فلهذا نبهناک.

یعنی: آنچه در شریعتی حلال بود بعد از آن در شریعتی دیگر حرام شد یا بعکس این، جز بحسب صورت نیست. اما در نفس امر آن حلال عین آن نیست که حرام شده بود؛ چه خلق دم‌بدم جدید است و تکرار در تجلی نیست ابداً، چنانکه خمری که در ملّت رسول ما ــعلیه السَّلامــ حرام گشت، همان خمر نیست که در ملّت عیسی ــعلیه السَّلامــ حلال گشته بود مگر بحسب صورت از برای عدم تکرار تجلّی.

فکنّی عن هذا فی حق موسی بتحریم المراضع.

یعنی: از علم شرایع کنایت کرد در حق موسی ــعلیه السَّلامــ به تحریم مراضع. یعنی ارضاع کرد او را امّ حقیقیه‌اش که متولد از او بود نه دیگری.

و ارضاعش اشارت است به ربوبیت ذات الهیه او را به اعطای علم شرعی، تا او را در میان عبادش پیغامبر سازد. و تحریم ارضاع غیر امّ اشارت است به عدم تحقّقش به علومی که متعلّق نیست به نبوت و ظاهر. ولهذا خضر ــعلیه السَّلامــ **[۳۰۶ــر]** او را گفت: «وکیف تصبّر علی مالم تحط به خبراً»[۴۳]. و موسی خضر را گفت: حق تعالی ترا علمی عطا داده است که آن را به من نداده است. و [آن] علم[۴۴] باطن است.

فأمه علی الحقیقة من أرضعته لامن ولدته، فإن أم الولادة حملته علی جهة الأمانة فتکوَّن فیها و تغذی بدم طمثها من غیر إرادة لها فی ذلک حتی لایکون لها علیه امتنان، فإنه ما تغذی إلا بما لولم یتغذّ به ولم یَخْرُج عنها ذلک الدم لأهلکها وأمرضها. فللجنین المنة علی أمه بکونه تغذی بذلک الدم فوقاها بنفسه من الضرر الذی کانت تجده لو امتسک ذلک الدم عندها ولا یخرج ولا یتغذی به جنینها. والمرضعة لست کذلک، فإنها قصدت برضاعة حیاته وإبقائه. فجعل الله ذلک لموسی فی أم ولادته، فلم یکن لامرأة علیه فضل إلا لأم ولادته لتقر عینها أیضاً بتربیته وتشاهد انتشاءه فی حجرها، «ولا تحزن».

---

(۴۳) س ۱۸ ی ۶۸.

(۴۴) قا: که علم باطن. پا: یعنی علم باطن.

یعنی: امّ ولد علی الحقیقة مرضعه است نه امّ ولادت؛ چه حمل[۴۵] امّ ولادت ولد را بطر یق امانت است، و ولد بعد از تکوّن تغذی می کند دمِ طمث او را بی ارادت والده، تا او را بر ولد امتنان نباشد؛ چه او تغذی نکردمگربه‌آن؛چه اگر بدان تغذی نکردی و آن خون از او بیرون نیامدی، سبب هلاک یا مرض آن ضعیفه بودی. پس جنین را منّت است بر مادرش که به تغذی آن دم او را از ضرر نگاه داشته است که اگر محبتش گشتی و بیرون نیامدی یا جنین آن را تغذی نکردی، سبب هلاکت بودی.[۴۶] و حال مرضعه چنین نیست؛ چه او به ارضاع ولد قصد حیات و بقای او کرده است؛ لاجرم حق سبحانه و تعالی منّت بیگانه بر موسی روایت نداشت و امر ولادتش را بر ارضاع او گماشت تا غیر مادرش[۴۷] ولادتش را بر او فضل نباشد و به دیدار او چشمش روشن شود، و نشو و نمای او را در حجر خو یش مشاهده کند و حزن بر وی طاری نشود.

و نجاه الله من غم التابوت، فخرق ظلمة الطبيعة بما أعطاه الله من العلم الالهی وإن لم يخرج عنها.

یعنی: حق تعالی او را نجات داد از اندوه تابوت، یعنی از اندوه هلاکت بدنش؛ لاجرم خرق حجاب طبیعت ظلمانیه کرد به علمی که روح او را از حضرت الهیه حاصل شد، و خود را در عالم مقدس نورانی دید که «فاخلع نعلیک إنک بالواد المقدّس طوی»[۴۹]. و اگر چه بکلیّة از طبیعت و احکامش بیرون [۳۰٦ــپ] نیامده بود.

وفتنه فتوناً أی اختبره فی مواطن كثيرة ليتحقق فی نفسه صبره علی ما ابتلاه الله به.

یعنی: حضرت الهی او را بیازمود در مواطن کثیره ــ کما قال: «وفتنّاک فتونا»[۵۰] ــ تا متحقّق شود در نفس او صبر بر ابتلای حق؛ چه اکثر کمالات مودعه در انسان ظاهر نمی شود بر وی، و خارج نمی گردد از قوت به فعل، مگر به ابتلاء.

شیخ عبدالله انصاری می فرماید: «بلای دوست عین عطا است پس از عطا نالیدن عین خطا است». لاجرم؛ بیت:

مجوی شادی چون در غم است میل نگار — کـه در دو پنجهٔ شیری تو ای عز یز شکار

(۴۵) پا: «حمل» نبود.
(۴۶) پا: «پس جنین ... بودی» نبود.
(۴۷) قا: مادرش.
(۴۹) س ۲۰ ی ۱۲.
(۵۰) س ۲۰ ی ۴۰.

اگـر چه دلـبر ریزد گـلابـه بـر سـرتـو قـبـول کـن تو مر آن را بجای مشک تتار
درون تـو چو یـکـی دشـمـنـیست پهنانی بـجز جـفـا نـبـود هـیـچ دفـع آن سگسار
کسی که بر نمدی چوب زدنه از **بد اوست** ولـی غـرض هـمـه تا آن برون شود زغبار
غـبـارهاسـت درون تـو از حـجـاب منی هـمـی بـرون نـشـود آن غـبـار از یـکـبـار
به هر جفا و به هر جور اندک اندک آن رود ز چهـره دل گه به خواب و گه بیدار
تـراش چوب نه بهرِ هلاکت چوب است بـرای مـصـلـحـتـی راسـت در دل نـجـار
از ین سبب همه **شرّ** طریق حق خیراست کـه عـاقـبـت بـنـمـایـد صفاش آخر کار

فأول ما ابلاه الله به قتله القبطی بما ألهمه الله و وفقه له فی سرّه وإن لم یعلم بذلک، ولکن لم یجد فی نفسه اکتراثاً بقتله مع کونه ما توقف حتی یأتیه أمر ربه بذلک، لأن النبی معصوم الباطن من حیث لایشعر حتی ینبّأ ای یخبر بذلک.

یعنی: اوّل ابتلای حق موسی را کشتنِ موسی بود قبطی را به الهام حق و به آگاه گردانیدن در سرّش، اگر چه موسی از آن خبردار نبود، ولیکن در نفس خود مبالات و التفاتی به قتل او نداشت. أعنی قتل قبطی به امر آلهی و الهام او بود بر قلب موسی، ولکن موسی آن را نمی دانست، ولهذا آن فعل را نسبت به شیطان کرد که «هذا من عمل الشیطان»[۵۱]، و استغفار کرد که «ربّ إنی ظلمت نفسی فاغفرلی»[۵۲]، بواسطه آنکه بی مبالات به قتل او قیام نمود و صبر نکرد تا امر آلهی و وحی در شأن او بیاید.

اما بر حقیقت قاتل حق بود بر یدِ موسی؛ بی اختیار او. چنانکه حق ــ سبحانه و تعالی ــ حبیب خود را فرمود: «مارمیت إذرمیت ولکن الله رمی»[۵۳]. و خضر نیز گفت: «ما فعلته عن أمری»[۵۴]. و از آن جهت گفتیم که قتل او به الهام الهی بود بلکه فاعل حقیقی حق بود **[۳۰۷ــ ر]** و موسی آلت آن فعل، که نبی معصوم است از کبایر در باطن. پس فعل به امر کرد اما بی اختیار، شعور بدان نداشت.

ولهذا أراه الخضر قتل الغلام فأنکر علیه قتله ولم یتذکر قتله القبطی فقال له الخضر «ما فعلته عن أمری» ینبهه علی مرتبته قبل أن ینبأ أنه کان معصوم الحرکة فی نفس الأمر وإن لم یشعر بذلک. وأراه أیضاً خرق السفینة التی ظاهرها هلاک و باطنها نجاة من ید الغاصب. جعل له ذلک فی مقابلة التابوت له الذی کان فی الیم

(۵۱) س ۲۸ ی ۱۵.
(۵۲) س ۲۸ ی ۱٦.
(۵۳) س ۲۸ ی ۱۷.
(۵٤) س ۱۸ ی ۸۲.

مطبقاً علیه. فظاهره هلاک و باطنه نجاة.

یعنی: خضر ــعلیه السَّلامــ قتل غلام را به موسی ــعلیه السَّلامــ ننمود و نگفت، «وما فعلته عن أمری»[55]، مگر از برای آنکه موسی متنبّه شود که قتل او قبطی را نیز همچنین به امر آلهی بود نه از شیطانی ونفس او، بلکه نبی است از کبایر معصوم.

و نمودن خضر خرق[56] سفینه را، که ظاهرش هلاک بود و باطنش نجات از دست غاصب، در مقابله تابوت بود که سرش بر بالای موسی پوشیده در دریا انداخته شده بود که ظاهرش هلاک بود و باطنش نجات.

و در ضمن این ایمائی کرد که خرق ظلمت طبیعت و بدن بواسطه توجه به حضرت الهی و به قهر نفس به موت ارادی و به امراض باطن و محن در موت طبیعی اگر چه ظاهرش مشعر به هلاک باشد، اما باطن اوعین نجات است. و این عین ارشاد خضر است موسی را ــعلیهما السَّلامــ، چنانکه مولانا ــقدّس سرّهــ می فرماید؛ بیت:

این ریاضتهای درویشان چراست — کان بلا بر تن بقای جان ماست
تا بقای خود نبیند سالکی — کی کند تن را سقیم و هالکی
دست کی جنبد به ایثار و عمل[57] — تا نبیند داده را جایش بدل
مردن تن در ریاضت زندگیست — رنج این تن روح را پایندگیست
پس ریاضت را به جان شومشتری — چون سپردی تن به خدمت جان بری

مرا نیز از این صهبا جامی است ولایق سمع موسی پیغامی، وآن اینست؛ بیت: [۳۰۷ــپ]

زدرد جور آن دلبر مکن ای دل شکایتها
که دردش عین درمان است و جور او عنایتها
کلیم درگه او یی، گلیم فقر در بر کش
نه فرعونی، چه می جو یی سریر ملک ورایتها
خلیل عشق جانانی درآذر آتش سوزان
نه نمرودی که تا باشی شهنشاه ولایتها

---

(۵۵) س ۱۸ ی ۸۲.

(۵٦) قا: غرق.

(۵۷) قا: بایثار عسل.

چه راحتهاست پنهانی جراحتهای جانان را
دریغا تو نمی‌دانی جفاها را زراحتها
اگر از ناز معشوقی کشَد تیغ و کُشد عاشق
نه هردم می‌کند لطفش به پنهانی حمایتها
رموز عشق مولی را زمن بشنو به گوش جان
حدیث لیلی و مجنون فسانه است و حکایتها
نیم مجنون آن لیلی که صد لیلی است مجنونش
بیا درچشم من بنگر زعشق دوست آیتها
سرشکم لعل و رویم زرشد از تأثیر عشق او
بلی بر عشق آسانست از این گونه کنایتها
بسوز دل چو می سازی عجب نبود حسین الحق
اگر در جان اهلِ دل کند آهت سرایتها

ظاهر آنست که لفظ «صبر» به صاد مهمله و بای منقوله به یک نقطه از تحت باشد از برای آنکه «قتله صبراً و ذبحه صبراً» در لغت اهل حجاز کثیر الاستعمال است، و آن عبارت است از آنکه زنده گیرند و به عقوبت کشند.

بر این تقدیر معنی آنست که مادر موسی را به تابوت در در یا نینداخت مگر از خوف آنکه ناگاه فرعون غاصب از ما زنده بگیرد و در نظر ما **بکشدو** والده را هیچ المی از آن زیاده نیست که فرزند او را در نظرش بکشند.

و شیخ شرف الدین داود قیصری «ضیراً» به ضاد معجمه و یای منقوطه به دو نقطه از تحت تصحیح کرده است، و معنی [را] چنین گفته که: ناگاه او را بکشد، کشتنی مشتمل بر ضرر عظیم به نسبت با والده‌اش.

و این تصحیح شاید که مبنی بر سماع باشد و **إلاّ استعمال مأنوس** آنست که سابقاً گذشت.

مع الوحی الذی ألهمها اللّه به من حیث لا تشعر. فوجدت فی نفسها أنها ترضعه.

یعنی: فعل مادرش به وحی بود که حق ــ سبحانه و تعالی ــ بطریق الهام در دلش انداخت تا به وجدان دریافت که ارضاع و تربیت فرزندش هم بر دست او خواهد بود.

فإذا خافت علیه ألقته فی الیم لأن فی المثل «عین لا تری قلب لایفجع». فلم

تخف علیه خوف مشاهدة عین، ولاحزنت علیه حزن رؤیة بصر، وغلب علی ظنها أن الله ربما ردَّه إلیها لحسن ظنها به. فعاشت بهذا الظن فی نفسها، والرجاء یقابل الخوف والیاس، و قالت حین ألهمت لذلک لعل هذا هو الرسول الذی یهلک فرعون والقبط علی یدیه. فعاشت وسُرَّت بهذا التوهم والظن بالنظر إلیها، وهو علم فی نفس الأمر.

پس چون مادر موسی را از آفت مخافت بود، موسی [۳۰۸ــر] را در دریا انداخت، اما چون خوف مشاهدهٔ عین نبود و حزن او نیز چون حزن رؤیت نه، و غلبه کرد بر ظن او که حق ــ سبحانه و تعالی ــ موسی را باز بدورساند، و معتمد بود بر حسن ظنی که داشت، و او را بدین حسنِ ظن طیب عیش بود، و رجاء او مقابله با خوف و یأس می کرد، و از سر امیدواری می گفت؛ بیت:

امیدوار چنانم که کار بسته برآید　　وصال چون بسر آمد فراق هم بسر آید
گلم زدست بدر برد روزگار مخالف　　امید هست که خارم ز پای هم بدرآید

و چون این الهام بدو رسید، گفت: شاید که این آن رسول باشد که فرعون و قبط بر دست او هلاک شود؛ لاجرم عیشی داشت، و بدین توهم روزگاری به مسرّت می گذاشت. وظن و توهم بودنِ این معنی به نسبت با امّ موسی بود، والاّ در نفس امر علم بود.

ثم إنه لما وقع علیه الطلب خرج فارّا ــ خوفاً فی الظاهر، و کان فی المعنی حبّاً للنجاة. فإن الحرکة أبداً إنما هی حبّیة، و یُحجب الناظر فیها بأسباب آخر، و لیست تلک.

یعنی: دیگر از جمله عنایات الهیه در حق موسی آن بود که بوجه فرار از خوف قتل بیرون آمد. و این فرار در حقیقت دوست داشتن حیات بود و نجات از هلاک.

بعد از آن بیان می کند که حرکت حاصل نمی‌شود ابداً مگر از محبت؛ اگر چه در ظاهر آن را اسبابی باشد چون خوف و غضب و غیر این. پس محجوب شود از دریافتن او به اسباب ظاهره آنکه عالم به حقایق نیست.

و ذلک لأن الأصل حرکة العالم من العدم الذی کان ساکناً فیه إلی الوجود، ولذلک یقال إن الأمر حرکة عن سکون. فکانت الحرکة التی هی وجود العالم حرکة حب. وقد نبّه رسول الله صلّی الله علیه وسلّم علی ذلک بقوله «کنت کنزاً مخفیاً لم أعرف فأحببت أن أعرف».

و حبّی بودن هر حرکت از برای آنست که اصل حرکات، حرکت عالم است از عدم که آنجا ساکن بود بسوی وجود؛ ولهذا می گوید که امر حرکت است از سکون. پس حرکتی که آن وجود عالم است حرکب حب است چنانکه رسول ــ علیه السّلام ــ در حدیث قدسی بدین تنبیه کرد که: «گنجی پنهانی بودم، دوست داشتم که آشکارا شوم عالم [را] آفریدم». **[۳۰۸ــپ]**

فلولا هذه المحبة ما ظهر العالم فی عینه. فحرکته من العدم إلی الوجود حرکة حب الموجد لذلک: ولأن العالم أیضاً یحب شهود نفسه وجوداً کما شهدها ثبوتاً، فکانت بکل وجه حرکته من العدم الثبوتی إلی الوجود حرکة حبٍّ من جانب الحق و جانبه: فإن الکمال محبوب لذاته.

پس اگر این محبّت نبودی عالم در وجود عینی ظاهر نشدی. پس حرکت او بسوی وجود مشتمل بر حب موجد است مر وجود عالم را؛ چه ظهور کمالات ذات و انوار اسماء و صفات به وجود عالم است و نیز مشتمل است محبت عالم را؛ چه عالم شهود نفس خود را در وجود دوست می دارد چنانکه شهود او متعلّق بود به ثبوت در عدم. پس به هر وجهی حرکت از عدمِ ثبوتی بسوی وجود عینی، حرکتِ حب است هم از جانب حق و هم از جانب عالم؛ چه کمال محبوب است لذاته، و آن ظاهر نمی شود مگر به وجود عینی.

وعلمه تعالی بنفسه من حیث هو غنی عن العالمین، هو له. و مابقی إلا تمام مرتبة العلم بالعلم الحادث الذی یکون من هذه الأعیان، أعیان العالم، إذا وجدت. فتظهر صورة الکمال بالعلم المحدَث والقدیم فتکمل مرتبة العلم بالوجهین.

این کلام جواب سؤال مقدر است. و سؤال آنست که حق ــ سبحانه و تعالی ــ قدیم است به ذات خود و به همه کمالات خود. پس پیش از ظهور و وجود عالم همه کمالات او را حاصل است. پس فایدهٔ ظهور چه باشد؟

در جواب می گوید که: علم حق به ذات خویش از آن روی که غنی است از عالمین ازلاً و ابداً، حاصل است؛ لیکن تمامِ مرتبه علم است در صور مظاهر ذاتیه، و آن علمی است حادث که ظاهر می شود در اعیان نزد وجودش. واشارت بدین علم است در قول حق ــ سبحانه و تعالی ــ که می گوید: «لنعلم من یتبع الرسول ممّن ینقلب علی عقبیه»[58].

---

(۵۸) س ۲ ی ۱۴۳.

وکذلک تکمل مراتب الوجود: فإن الوجود منه أزلی و غیر أزلی وهو الحادث. فالأزلی وجود الحق لنفسه، و غیرالأزلی وجود الحق بصورته العالم الثابت. فیسمی حدوثاً لأنه ظهر بعضه لبعضه وظهر لنفسه بصور العالم. فکمل الوجود فکانت حرکة العالم حبیّة لکمال فافهم.

یعنی: چنانکه در علم گفتیم در جمیع مراتب ولوازمش نیز همچنین می گوئیم؛ چه وجود ازلی است و غیر ازلی. و ازلی عین وجود است با کمالاتش. و غیر ازلی وجود **[۳۰۹ــ ر]** متعیّن است به تعیّنات خاصهٔ ظاهره بر صور اعیان ثابته. و اوّل قدیم است و ثانی حادث.

پس کمال وجود و مراتبش به عالم باشد. پس ظاهر شد که حرکت عالم حبیّه است. بیت:

حق بحق دارد کمال ای ذولباب　　فهم کن واللّه اعلم بالصواب

ألا تراه کیف نفّس عن الأسماء الالهیة ما کانت تجده من عدم ظهور آثارها فی عین مسمی العالم. [فکانت الراحة محبوبة له].

یعنی: نمی بینی حق ــسبحانه و تعالیــ [را] که چگونه راحت بخشید اسماء الهیه را از آنچه اسماء الهیه از کرب درمی‌یافتند درهنگام عدم ظهور کمالات‌شان در اعیان عالم. پس راحت محبوب باشد او را.

ولم یوصل الیها إلاّ بالوجود الصوری الأعلی والأسفل. فثبت أن الحرکة کانت للحب؛ فما ثَمّ حرکة فی الکون إلا وهی حبیّة.

وصول بدان راحت متصور نی، مگر به وجود ظاهر که اعلی و اسفل است. پس ثابت شد که اصل حرکت و حقیقتش حاصل است از حبّ. پس در کون هیچ حرکتی نیست غیر حبیّه.

فمن العلماء من یعلم ذلک ومنهم من یحجبه السبب الأقرب لحکمه فی الحال واستیلائه علی النفس.

پس بعضی از علما که عالم به حقایق باطنه اند در اسباب ظاهره ادراک این معنی می کنند، و بعضی به غلبه حکم سبب اقرب و استیلای او بر نفس محجوب می گردند، و از ظاهر راه به باطن نمی برند.

فکان الخوف لموسی مشهوداً له بما وقع من قتله القبطی، وتضمّن الخوف حبّ النجاة من القتل. ففر لمّا خف؛ و فی المعنی ففر لمّا أحبّ النجاة من فرعون وعمله

به. فذکر السبب الأقرب المشهود له فی الوقت الذی هو کصورة الجسم للبشر. وحب النجاة مضمن فیه تضمین الجسد للروح المدبّر له.

پس آنچه از سبب فرار موسی ـ علیه السّلام ـ مشاهده کرده می‌شد خوف او بود از جهت قتل قبطی، و این خوف متضمن حبّ نجات بود از قتل. پس گریخت از برای خوف در ظاهر، و در معنی گریخت از برای محبت نجات از فرعون و عملش. و از برای این شعیب ـ علیه السّلام ـ او را گفت: «لا تخف نجوت من القوم الظالمین»[۵۹]، تا تنبیه باشد بر سبب حرکتش.

پس ذکر کرد موسی ـ علیه السّلام ـ سبب اقرب مشهودله را[۶۰] در وقت ملاقات با او، که آن چون صورت جسم است مر بشر را، و در وی متضمن[۶۱] بود حب نجات، چنانکه جسد متضمن روحی است که مدبّر اوست. [۳۰۹ــپ]

و الأنبیاء لهم لسان الظاهر به یتکلمون لعموم الخطاب، واعتمادهم علی فهم العالم السامع. فلا یعتبر الرسل إلا العامة لعلمهم بمرتبة أهل الفهم، کما نبه علیه السّلام علی هذه المرتبة فی العطایا فقال «إنی لأعطی الرجل وغیره أحب إلیّ منه مخافة أن یکبه الله فی النار».

و انبیاء را ـ صلوات الله علیهم ـ لسانی است ظاهر که با عموم اهل خطاب بدان لسان تکلّم می کنند. و در ادراک حقایق اعتماد ایشان بر فهم سامع عالم است؛ لاجرم رسل اعتبار حال عامه می کنند از برای آنکه عالم به مرتبهٔ اهل فهم [اند]، چنانکه رسول ـ صلّی الله علیه و سلّم ـ بر این معنی تنبیه کرد آنجا که گفت: «من مردی را عطا می دهم[۶۲]، و غیر او را که عطا بدو نداده‌ام از او دوستر می دارم».

و آن غیر محبوب را به تشریف عطا اختصاص دادن[۶۳] از مخافت آنست که ناگاه بواسطه حرمان از عطا کاری از او به وجود آید که مستحق آتش دوزخ گردد.

و در حدیث دیگر فرمود: «لوکان العلم فی الثّریا لنا له رجال من فارس».

وای بر نزدیکان دور و خوشا وقت دوران نزدیک.

فاعتبر الضعیف العقل و النظر الذی غلب علیه الطمع و الطبع.

پس اعتبار کرد رسول ـ صلّی الله علیه وسلّم ـ حال آن را که عقل و نظر او

---

(۵۹) س ۲۸ ی ۲۵.

(۶۰) قا: را+ که.

(۶۱) یا: مضمر.

(۶۲) قا: مردی را دیدم.

(۶۳) قا: اختصاص بدو دادن.

ضعیف است، و غالب است بر وی طمع و طبع، یعنی رین که «کلا بل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون[٦٤]». و هم در شأن ایشان وارد شده که «طبع علی قلوبهم[٦٥]».

فکذا ماجاءوا به من العلوم جاءوا به وعلیه خلعة أدنی الفهوم لیقف من لا غوص له عند الخلعة، فیقول ما أحسن هذه الخلعة! ویراها غایة الدرجة. ویقول صاحب الفهم الدقیق الغائص علی درر الحکم ــ بما استوجب هذا ــ «هذه الخلعة من الملک». فینظر فی قدر الخلعة وصنفها من الثیاب، فیعلم منها قدر من خلعت علیه، فیعثر علی علم لم یحصل لغیره ممن لاعلم له بمثل هذا.

پس همچنین است آنچه انبیاء آورده‌اند از علوم و حقایق؛ چه ایشان عرایس نفایس حقایق و دقایقی را در خلعت عباراتی جلوه داده‌اند که هر که را ادنی فهم باشد ادراک آن می کند، تا هر که را مجال غوص بر درر حقایق نیست وقوف کند[٦٦] نزد خلعت و استحسان خلعت، یعنی صورت ظاهر کند و آن را غایت درجه بیند.

و صاحب فهم دقیق که غایص بر درر حکم است می‌گوید: این معطی له به چه مستوجب این خلعت گشته است [٣١٠ــ ر] از ملک. و در قدر خلعت و در صنف او از اصناف نظر می کند تا قدر لباس پوشیده را از این لباس بداند؛ لاجرم اطلاع یابد بر علمی که غیر امثال و اشباه او را نیست.

این مثال علمای ظاهر است و علمای باطن و خلعت مثال آیات و اخبار را، که صاحب فهم ادنی را وقوف بر ظواهر اوست و او را غوص بر قعر بحر نیست. و صاحب فهم دقیق استخراج می کند از او لآلی و دُرَرِ حکم و معارف را.

ولما علمت الأنبیاء و الرسل و الورثة أن فی العالم و أممهم من هو بهذه المثابة، عمدوا فی العبارة إلی اللسان الظاهر الذی یقع فیه اشتراک الخاص و العام، فیفهم منه الخاص ما فهم العامة منه وزیادة مما صح له به اسم أنه خاص، فیتمیز به عن العامی. فاکتفی المبلغون العلوم [بهذا].

و چون انبیاء و رسل و ورثهٔ ایشان دانستند که در عالم و در امّت ایشان ارباب فهوم و اصحاب وقوف بر سرّ مکتوم هستند، در ادای مقاصد قصد لسان ظاهر کردند که خاص و عام را در آن اشتراک هست.

---

(٦٤) س ٨٣ ی ١٤.

(٦٥) س ٩ ی ٨٧.

(٦٦) پا: کنند.

پس فهم می کند از او خاص، آنچه را عام از او فهم می کندوادراک امری زیاده می کند که بدان ادراک سزاوار اطلاق اسم خاص می گردد، و به مزید فضیلت اختصاص می یابد، و بدین واسطه از عامی متمیّز می گردد. پس اکتفا کردند مبلّغان علوم به لسان ظاهر.

فهذا حکمة قوله علیه السلام «ففررت منکم لما خفتکم»، ولم یقل ففررت منکم حباً فی السلامة و العافیة.

لاجرم از برای رعایت این حکمت فرمود: «گریختم از شما، از برای ترسی که داشتم»، و نگفت: گریختم از برای حبّ سلامت و عافیت، تا رعایت جانب ظاهر کرده باشد، و کلام بر مقتضای لسان عامه آورده بُوَد.

فجاء إلی مدین فوجد الجاریتین «فسقی لهما» من غیر أجر، «ثم تولی إلی الظل» الالهی فقال «رب إنی لما أنزلت إلیّ من خیر فقیر» فجعل عین عمله السقی عین الخیر الذی أنزله اللّه إلیه، و وصف نفسه بالفقر إلی اللّه فی الخیر الذی عنده.

پس بسوی مدین آمد و آنجا دو دختر دید، و بی اجر از برای گوسفندان ایشان آب کشید و استظلال به ظل الهی کرد، و گفت: پروردگارا فقرمن بدان چیز است که به من فرود آورده ای.

و این اظهار شکر است و رضا به خیر دنیا، و عمل خود را که سقی است عین خیرِ مُنْزل داشت، و وصف کرد نفس **[٣١٠-پ]** خود را به احتیاج به حق سبحانه در خیری که نزد اوست.

اما سقی را که عمل موسی است عین خیر منزل من عنداللّه داشتن از برای آنست که خیر منزل از حق بسوی او، نبوت است و علوم نبوت، و آب صورتِ علم است. و لهذا ابن عباس ــ رضی اللّه عنهما ــ در آیت کریمهٔ «و أنزلنا من السَّماء ماء[٦٧]»، آب را به علم تفسیر کرد.

پس افاضه کرد بدان دو دختر عین آنچه را [که] در حقیقت از حق استفاضه کرده بود، اگر چه در صورت غیر آن بود؛ و هم از برای آنکه توفیق و قدرت بر این عمل جز از خدای نبود. پس از حق[٦٨] استفاضه کرد و بر آن دو دختر افاضه فرمود.

اما وصف او نفس خود را به احتیاج الی اللّه[٦٩] در خیری که نزد اوست، از

---

(٦٧) س ٢٥ ی ٤٨.
(٦٨) پا: «عین آنچه را... حق» نبود.
(٦٩) قا: احتیاج اللّه.

برای آنست که فیض حاصل نمی‌شود مگر بحسب استعداد. و از جمله شروطش خلو محل است از منافی، یعنی فایض، بل از کل ماسِوَی اللّه، و فقیر تام کامل مطلق است از نوع بشری.

فأراه الخضر اِقامة الجدار من غیر أجر فعتبه علی ذلک، فذکره سقایته من غیر أجر، إلی غیر ذلک ممالم یذکر حتی تمنی صلّی اللّه علیه وسلّم أن یسکت موسی ــ علیه السّلام ــ ولایعترض حتی یقص اللّه علیه من أمرهما.

پس بنمود خضر ــ علیه السّلام ــ اقامت جدار را بی اجر. پس عتاب کرد او را موسی ــ علیهما السّلام ــ بر این فعل، و گفت: اگر می‌خواستی اجر می‌ستاندی. لاجرم خضر بدین فعل به یاد داد سقایت موسی را بی اجر، و تذکیر اموری غیر این نیز کرد که موسی بی‌شهود خضر ــ علیهما السّلام ــ متذکر آن نبود.

و از شیخ ــ قدّس سرّه ــ مروی است که در کشف با خضر ــ علیه السّلام ــ مجتمع شد، خضر با او گفت: از برای موسی بن عمران هزار مسأله آماده کرده بودم از آنچه بر وی جاری شده بود از زمان ولادتش تا هنگام اجتماع. پس موسی بر سه مسأله صبر نتوانست کرد تا رسول ما ــ صلّی اللّه علیه و سلّم ــ از روی تمنا گفت: کاش موسی ساکت شدی و اعتراض نکردی تا حق ــ سبحانه و تعالی ــ قصهٔ ایشان به ما شرح دادی. کما قال ــ علیه السّلام ــ: «رحمة اللّه علینا و علی موسی لیته صبر حتی یقص اللّه علینا من انبائهما». و در حدیث دیگر می‌فرماید: «لو صبر لرأی العجب ولکن اخذته من صاحبه دمامة» الحدیث. **[۳۱۱ــ ر]**

فیعلم بذلک ما وفق إلیه موسی من غیر علم منه.

یعنی: تا حق سبحانه قصه ایشان بگزاردی و رسول ــ علیه السّلام ــ دانستی آنچه را از اعمال موسی بر آن توفیق یافته است بی علم و بی اختیار[۷۰].

إذلو کان علی علم ما أنکر مثل ذلک علی الخضر الذی قد شهداللّه له عند موسی و زکاه و عدّله. ومع هذا غفل موسی عن تزکیة اللّه و عما شرطه علیه فی اتباعه، رحمة بنا إذا نسینا أمر اللّه.

که اگر از علم بودی، هر آینه در مثل آن افعال بر خضر انکار نکردی با وجود شهادت حق بر دانش خضر و بر زکاوت و عدالت او. و با وجود شرطی که با او در

---

(۷۰) قا: اختیار.

حالت اتباع کرده بود اما آن غفلت از موسی در حق ما رحمت بود در حالت نسیان حکم حق؛ چه مواخذه به نسیان مرتفع شد.

و لوكان موسى عالماً بذلک لما قال له الخضر «ما لم تحط به خُبْراً». أی إنی علی علم لم یحصل لک عن ذوق کما أنت علی علم لا أعلمه أنا. فأنْصَفَ.

و اگر موسی عالم بدان بودی، خضر با او نگفتی که چگونه صبر توانی کرد بر چیزی که از سرّ آن خبردار نیستی؟ و تو رسول خدایی و آنچه در شرع بر آن رخصت نیابی، هر آینه از حمیت اسلام انکار نمایی؛ چه حق ــ سبحانه و تعالی ــ مرا علمی روزی کرده است که تو بطریق ذوق آن را در نیافته [ای]، چنانکه ترا نیز علمی داده است که من از آن خبردار نیستم؛ چه او را در هر گوشه [ای] از خراباتِ عشق مستیی است و در هر خمخانه [ای] می پرستیی که مستی هر یکی به دیگری نماند، و حال این یک به حال دیگری باز نخواند.

بیت

ای بر سر بازارت صد خرقه بزناری / وز روی تو در عالم هر روی به دیواری
این طرفه که از یک خم هر کس زمیی مستند / و ین طرفه که از یک گل درهر قدمی خاری

و أما حكمة فراقه فلأن الرسول يقول الله فيه «وما أتاكم الرسول فخذوه و ما نهاكم عنه فانتهوا». فوقف العلماء بالله الذين يعرفون قدر الرسالة و الرسول عند هذا القول. وقد علم الخضر أن موسى رسول الله فأخذ يرقب مايكون منه ليوفى الأدب حقه مع الرسول.

یعنی: حکمت فراق موسی از خضر ــ علیهما السّلام ــ آن بود که حق سبحانه در حق رسول فرموده است که اطاعت فرمان رسول کنند، و آنچه از اوامر و نواهی القاء کند به امتثال آن مبادرت نمایند؛ لاجرم علماء بالله که عارف قدر رسالت [اند]، واقف به جلالت رتبت رسول اند. چون [۳۱۱ــپ] خضر و غیر او لزوم بر این قول و عدم تجاوز از مقتضایش بر ذمت همت واجب شناختند، و خضر می دانست که موسی رسول الله است، پس خضر مراقبت و محافظت قول موسی می کرد تا آنچه از او صادر شود به امتثال فرمانش توفیه حق ادب با رسول حق کرده باشد.

فقال له «إن سألتک عن شیء بعدها فلا تصاحبنی» فنهاه عن صحبته. فلما وقعت منه الثالثة قال: «هذا فراق بینی و بینک». ولم یقل له موسی لاتفعل ولا طلب صحبته لعلمه بقدر الرتبة التی هوفیها التی نطقته بالنهی عن أن یصحبه.

پس چون موسی ــعلیه السّلامــ گفت که: اگر بعد از این سؤال کنم از چیزی، با من مصاحب مشو. و کلام او مشتمل بود بر نهی از صحبت. پس چون کَرَّت سیوم سؤال واقع شد، خضر گفت: «هذا فراق بینی و بینک[71]». و موسی منع ننمود و طلب صحبت نفرمود از برای آنکه عالم بود به مرتبه نبوّت خویش که او را به سخن آورد به نهی از صحبت خضر.

فسکت موسی و وقع الفراق. فانظر إلی کمال هذین الرجلین فی العلم و توفیة الأدب الإلهی حقه.

پس موسی ساکت شد و فراق واقع گشت. پس نظر کن در کمال این دو مرد در علم و توفیه ایشان حق ادب الهی [را] چنانکه می باید.

و إنصاف الخضر فیما اعترف به عند موسی علیه السّلام حیث قال له «أنا علی علم علمنیه اللّه لا تعلمه أنت، و أنت علی علم علمکه اللّه لا أعلمه أنا». فکان هذا الإعلام فی الخضر لموسی دواء لماجرحه به فی قوله «وکیف تصبر علی مالم تحط به خبراً» مع علمه بعلو رتبته بالرسالة، و لیست تلک الرتبة للخضر.

و ببین انصاف خضر ــعلیه السّلامــ را[72] در آنچه اعتراف کرد نزد موسی ــعلیه السّلامــ که حق ــسبحانه و تعالیــ مرا علمی روزی کرده است که تو از آن خبردار نیستی، و ترا نیز علمی کرامت کرده که من از آن خبردار نیستم.

و این اِعلام از خضر موسی را ــعلیهما السّلامــ مرهم جراحتی بود که به نیش «کیف تصبر علی مالم تحط به خبراً[73]» به جان موسی زخمی زده بود، با وجود آنکه علو رتبت او را در رسالت می دانست.

و این رتبت خضر را نبود؛ لاجرم اینجا انصاف پیش آورد و به کمال رتبت موسوی اعتراف آورد.

و کسی را، که طالب وقوف است بر معرفت اسرار الهی و راغب اطلاع بر غوامض حکم نامتناهی، می باید دانست که خضر ــعلیه السّلامــ صورت اسم باطن، ومقام اومقام روح واو را علوم ولایت بود، [۳۱۲ــر] و ابواب غیوب بر وی منفتح و اسرار قدر منکشف و معارف مؤتیه[74] و علوم لدنیه او را حاصل و مَحْتِد ذوق او زهد و ایثار بود. قال اللّه تعالی: «فمو جدا عبداً من عبادنا آتیناه رحمةً من عندنا و علّمناه من لدنّا

(۷۱) س ۱۸ ی ۷٦.
(۷۲) قا: در.
(۷۳) س ۱۸ ی ٦۸.
(۷٤) قا: معارف هویت.

علماً[۷۵]».

و از برای کمالی که در علم باطن داشت در بیان تأویل وقایعی که موسی را استطاعت صبر بر آن نبود. در دفعه اولی تخصیص ارادت به نفس خویش کرد که «فأردت أن أعیبها»، و اخبار [کرد] بطریق تقیید از ارادهٔ بعضی معلوماتش که در باطن داشت.

و در دوم جمع ضمیر کرد که «فاردنا ان یبدلهما ربهما خیرامنه زکاة»[۷۷].

و در سیوم توحید ضمیر کرد و اخبار فرمود از ارادهٔ باطنه ربّانیه. و همه از او اشارت است به سرِّ توحید و احدیت ارادت و تصرف و علم در ظاهر و باطن از سر ذوق و خبرت.

و یک صفت را در صور مختلفه آوردن اشعار و تنبیه است بر آنکه،

این مختلفات جمله از یک اصل است　　　و ین جمله چگونه ها از آن بیچون است

اگر چه بواسطهٔ نسب مختلف نماید اما بحسب حقیقت هیچ تعدّد نیست. و این از اسرار علوم ولایت است. بیت:

در چشم تو صورت ار چه بسیار آمد　　　چون درنگری یکی بتکرار آمد
گر قدرت وفعل هست ما را نه زماست　　　زآنست که او به ما پدیدار آمد

و اما موسی ـ صلوات اللّه علیه وسلامه ـ صورت اسم ظاهر است و مقام او مقام قلب، و او را علوم رسالت و نبوت و تشریع است از «امر بالمعروف و نهی عن المنکر» و حکم به ظاهر. و از برای همین معنی معجزات او در غایت ظهور و وضوح بود.

پس چون خدای ـ جلّ ذکره ـ خواست که موسی را تکمیل کند به جمع میان تجلیّات ظاهره و باطنه و علوم نبوت و آنچه در استعداد اوست از علوم ولایت؛ و حالانکه موسی در میان جمعی کثیر از بنی اسرائیل دعوی کرده بود که اعلم اهل ارض منم؛ لاجرم حق ـ سبحانه و تعالی ـ وحی فرستاد که ما را بنده[ای] در مجمع البحرین ـ یعنی میان بحر وجوب و امکان یا میان بحرین ظاهر و باطن یا نبوت وولایت ـ است[۷۸] که اعلم اهل ارض حال اوست.

پس از خداوند تعالی خواست که صحبت او را روزی کند، و طلب اجتماع

---

(۷۵) س ۱۸ ی ۶۵.

(۷۶) س ۱۸ ی ۷۹.

(۷۷) س ۱۸ ی ۸۱.

(۷۸) قا: «است» نبود.

کرد تا از آنچه خدای او را آموخته [۳۱۲ــپ] است بیاموزد. و اگر اختیار صحبت حق کردی و علم ولایت از او طلبیدی هر آینه او را از صحبت حضرت خضر مستغنی ساختی.

پس چون با خضر اجتماع واقع شد نزاع بظهور آمد؛ چه در میان ظهور و بطون از آن روی که ظهور و بطون است مغایرت و مباینت هست. و لهذا عاقبت مؤدی به فراق شد.

و ظهر ذلک فی الأمة المحمدیة.

یعنی: ظاهر شد امّت محمدیه را جمع در میان ظاهر و باطن از برای اتباع نبی خویش، اگر [چه] بعضی مطلعان آن کتاب،معنی چنین گفته‌اند اما اگر نظر به سیاق کلام کرده شود[۷۹] که:

فی حدیث إبار النخل، فقال علیه السَّلام لأصحابه «أنتم أعلم بمصا لح دنیاکم». ولاشک أن العلم بالشیء خیر من الجهل به. و لهذا مدح اللّه نفسه بأنه بکل شیء علیم. فقد اعترف صلَّی اللّه علیه وسلَّم لأصحابه بأنهم أعلم بمصا لح الدنیا منه لکونه لاخبرة له بذلک فإنه علم ذوق و تجربة ولم یتفرغ علیه السلام لعلم ذلک، بل کان شغله بالأهم فالأهم.

ظاهر آنست که معنی اینست که ظاهر شد مثل این انصاف از نبی ما ــصلَّی اللّه علیه وسلَّمــ به نسبت با امّتش در حدیث ابار نخل که امت خود را گفت که: شما به مصالح دنیای خویش داناترايد.

و هیچ شک نیست که دانستن چیزی از نادانستن بهتر است. و لهذا حق ــسبحانه و تعالیــ نفس خود را به دانستن همه چیز مدح کرد که «انه بکلّ شیء علیم[۸۰]»؛ لاجرم رسول ــعلیه السَّلامــ اعتراف کرد به اینکه امّت او به مصالح دنیا از او داناتراند؛ چه این علم ذوق و تجربه است و رسول ــعلیه السَّلامــ را فراغت از برای اشتغال به امور به جزئیات دنیاویه نبود بلکه شغل او به مهمات دینیه بود اما اظهار کرد آنچه را نمی‌دانست از برای کمال انصافی که داشت.

فقد نبهتک علی أدب عظیم تنتفع به إن استعملت نفسک فیه.

یعنی: ترا تنبیه کردم بر ادبی عظیم، که اگر نفس خود را به آن تأدیب کنی،

---

(۷۹) قا: کرده می‌شود.

(۸۰) س ۴۲ ی ۱۲.

فایده‌ها یابی و در حضور اهل اللّه به دعوی انانیّت خود را معیوب نسازی. بیت:

خـیـانـت چیـست مـی‌دانـی در ین ره خـو یشتـن دیـدن
زخـود بـگـذر در او بـنـگـر، امـیـن شـو تـا امـان یـابـی
تـو از خـود نـاشـده فـانـی، نـیـابـی وصـلـت بـاقـی
کـنـار دوست چون بـیـنـی، چو خـود را در میـان یـابـی[81]

وقوله «فوهب لی ربی حکماً» [۳۱۳ــ ز] یر ید الخلافة؛ «وجعلنی من المرسلین» یر ید الرسالة: فما کل رسول خلیفة. فالخلیفة صاحب السیف و العزل و الولایة. والرسول لیس کذلک: انما علیه بلاغ ما أرسل به: فإن قاتل علیه و حماه بالسیف فذلک الخلیفة الرسول. فکما أنه ما کل نبی رسول، کذلک ما کل رسول خلیفة ــ أی ما أعطی الملک ولا التحکیم فیه.

یعنی: قول موسی که گفت: پروردگار من مرا حکم داد. از این حکم خلافت خواست، و از این قول که «جعلنی من المرسلین[82]» رسالت اراده [کرد].

پس هر رسول خلیفه نیست، خلیفه صاحب سیف است و خداوند عزل و ولایت. و رسول چنین نیست بلکه بر وی غیر تبلیغ رسالت نیست. پس اگر مقاتله کند و حمایت نماید به سیف، هم خلیفه باشد و هم رسول.

و أما حکمة سؤال فرعون عن الماهیة الالهیة فلم یکن عن جهل، و إنما کان عن اختبار حتی یری جوابه مع دعواه الرسالة عن ربه ــ وقد علم فرعون مرتبة المرسلین فی العلم ــ فیستدل بجوابه علی صدق دعواه.

یعنی: سؤال فرعون از ماهیت الهیه بدین قول که «ما ربّ العالمین[83]» از روی نادانی نبود، بلکه از سر آزمایش بود تا جواب موسی را بیند که با وجود دعوی رسالت از پروردگار خویش در جواب از سؤال ماهیت چه می گوید. و فرعون چون مرتبه مرسلین را در علم باللّه می‌دانست، خواست که استدلال کند به جواب موسی بر صدق دعوایش.

و سأل سؤال إیهام من أجل الحاضرین حتی یعرّفهم من حیث لایشعرون بما شعر هوفی نفسه فی سؤاله.

---

(۸۱) قا: «کنار... یابی... درمیان بینی».
(۸۲) س ۲۶ ی ۲۱.
(۸۳) س ۲۶ ی ۲۳.

و سؤال کرد فرعون سؤال موهم از برای حاضران؛ چه ایشان را در وهم انداخت که خدای را غیر وجود ماهیتی هست که مدعی نبوت را واجب است تعریف آن بطریق حدّ حقیقی[۸۴]. پس به لفظ «ما» که موضوع است از برای طلب ماهیت شیء سؤال کرد تا بر آن وجهی که از روی خدیعت در سؤال خود درج کرده است حاضران از روی عدم معرفت باللّه اطلاع یابند و جواب مطابق را منتظر باشند و آن وجه اینست که هر چیزی را از حقیقتی که آن چیز بدان حقیقت آن چیز است، چاره نیست. پس حاضران را به سؤال «ما ربّ العالمین» در این وهم انداخت که جواب بحدی خواهد بود که مشتمل باشد بر جنس و فصل؛ چه حاضران ارباب نظرواهل عقل بودند و معتاد گشته بدانستن اشیاء به حدودش. و فرعون عارف بود، و می دانست که حقیقت حق ممکن [۳۱۳ـپ] نیست که مرکب باشد از جنس و فصل، ولکن از جهت تسلط شیطان بر وی اظهار انانیّت کرد.

فإذا أجابه جواب العلماء بالأمر.

پس چون موسی ـعلیه السّلامـ جواب داد به جوابی که مناسب مناصب علماء بحقیقت امر بود در معرفت الهیه، و گفت: «ربّ السماوات و الأرض و ما بینهما إن کنتم موقنین[۸۵]»، و ایماء کرد بدانکه حقیقت حق ـسبحانه و تعالیـ بسیط است، و ممکن نیست تعریف او مگر به نسب و اضافات، و اکمل رسوم دائمش نسبت اوست به ربوبیّت کل عالم، اگر شما از اهل ایقان باشید و موقن شوید بر این که حقیقت او را، چنانکه اوست، بغیر او نمی داند و از روی تعریف به خارجیات، أعنی به نسب ذاتیه اتم از این که بتقدیم رسید، متصور نیست، پس چون موسی در جواب صواب را در یافت،

أظهر فرعون ـإبقاء لمنصبهـ أن موسی ما أجابه علی سؤاله.

اظهار کرد فرعون از برای ابقای منصب خود که موسی ـعلیه السّلامـ جواب بر طبق سؤال او نداد. پس کسانی را که در حوالی او بودند گفت: «ألا تستمعون[۸۶]». یعنی نمی شنوید که موسی جواب بحدی که حق سؤال است نداد.

فیتبین عند الحاضرین ـلقصور فهمهمـ أن فرعون أعلم من موسی. و لهذا لماقال

---

(۸٤) پا: بطریق حقیقی.

(۸۵) س ۲٦ ی ۲٤.

(۸٦) س ۲٦ ی ۲۵.

له فی الجواب ما ینبغی ــ وهو فی الظاهر غیر جواب ماسئل عنه.

تا متبیّن شود نزد حاضران از جهت قصور فهم ایشان که فرعون از موسی اعلم است. و لهذا چون موسی ــ علیه السّلام ــ در جواب آنچه می بایست گفت. و آن در ظاهر غیر جوابی بود که از او پرسیده شد.

و قد علم فرعون أنه لایجیبه إلا بذلک ــ فقال لأصحابه «إن رسولکم الذی أرسل إلیکم لمجنون» أی مستور عنه علم ما سألته عنه، إذلا یتصور أن یعلم أصلاً.

و فرعون می دانست که موسی ــ علیه السّلام ــ جواب جز بدین وجه نخواهد گفت. پس اصحاب خود را گفت: رسولی که گمان می برد که بسوی شما فرستاده شده است مجنون است. یعنی مستور است از او آنچه من از آن پرسیدم؛ چه حقیقت حق متصور نیست که غیر او را معلوم باشد. بیت:

ای برون ازحد گمان که توئی　　　که شناسد تراچنان که توئی

فالسؤال صحیح؛ فإن السؤال عن الماهیة سؤال عن حقیقة المطلوب، [۳۱٤ــ ر] و لابد أن یکون علی حقیقة فی نفسه و أما الذین جعلوا الحدود مرکبة من جنس و فصل، فذلک فی کل مایقع فیه الاشتراک، و من لاجنس له لایلزم ألاّ یکون علی حقیقة فی نفسه لا تکون لغیره. فالسؤال صحیح علی مذهب أهل الحق و العلم الصحیح و العقل السلیم، والجواب عنه لایکون إلا بما أجاب به موسی علیه السّلام.

پس سؤال صحیح باشد از آنکه سؤال از ماهیت، سؤال است از حقیقت مطلوب، و هیچ مطلوبی نیست که او را حقیقتی نباشد.

و اما آنها که حدود را مرکب از جنس و فصل داشتند این در حدود اشیائی است که در وی اشتراک واقع می شود. و هر که او را جنس نباشد، لازم نیست که فی نفسه او را حقیقتی نباشد که غیر او را نبود.

پس سؤال صحیح است بر مذهب اهل حق و ارباب علم صحیح و اصحاب عقل سلیم، و جواب از او غیر از آن نیست که موسی ــ علیه السّلام ــ بدان جواب داد؛ چه تعریف بسایط جز به لوازم بینه اش[87] نیست.

وهنا سر کبیر، فإنه أجاب بالفعل لمن سأل عن الحد الذاتی، فجعل الحد الذاتی عین إضافته إلی ماظهر به من صور العالم، أو ما ظهر فیه من صور العالم. فکأنه قال فی جواب قوله «و ما رب العالمین» ــ قال ــ الذی یظهر فیه صور العالمین من علو

---

(۸۷) قا: تنه اش.

ــ وهو السماءــ وسفل وهو الأرض: «إن كنتم موقنين»؛ أويظهر هو بها.

و اینجا سرّی است بزرگ، از آنکه موسی ــعلیه السّلامــ جواب داد آن کس را که سؤال کرد از حد جامع مرجمیع ذاتیات رب را به فعل او که آن ربوبیت است مرسماوات و ارض را؛ یا مراد به فعل مفعول باشد که آن سماوات و ارض است. پس اضافت رب را به آنچه ظاهر می شود رب بواسطهٔ او یا به آنچه ظاهر می شود در وی از صور عالم، حد ذاتی داشت.

پس گوئیا در جواب قول سایل که «ما ربّ العالمین[88]» است گفت: آنکه ظاهر می شود در وی صورعالمین ازعلوکه آن سماء[89] است و از سفل که آن ارض است اگر شما از اهل ایقان و ارباب کشف و عیان باشید.

یا گوئیا در جواب «ما ربّ العالمین[90]» می گوید، آنست که ظاهر می شود به صور عالمین، یا این سرّ کبیر مبنی از فحوای مطاوی غوامض اسرار این رباعی باشد.

شعر: [۳۱٤ــپ]

ای ذات تواندر پس هرذات نهان   خود نیست بجز ذات تو درهردو جهان
یک روی توماٸیم وتوئی روی دگر   آن روی دراین نموده این روی درآن

فلما قال فرعون لأصحابه «إنه لمجنون» كما قلنا فى معنى كونه مجنوناً.

چون فرعون اصحاب خود را گفت که موسی مجنون است. یعنی غیر عالم است به آنچه از او پرسیدم.

ذلک: فقال «رب المشرق و المغرب» فجاء بما يظهر ويستر، وهو الظاهر والباطن، زاد موسى فى البيان ليعلم فرعون رتبته فى العلم الالهى لعلمه بأن فرعون يعلم و مما بينهما وهو قوله «بكل شىء عليم». «ان كنتم تعقلون»: اى إن كنتم أصحاب تقييد؛ فإن العقل يقيد.

یعنی: زیاده کرد موسی در بیان با فرعون رتبت او را درعلم الهی چه[91] موسی ــعلیه السّلامــ می دانست که فرعون سرّ این جواب را می داند؛ لاجرم گفت: «ربّ العالمین رب مشرق است و رب مغرب» پس ذکر کرد آنچه را از برای ظهور است و آنچه را از برای بطون است، تا ایماء کند برآن که ظاهر و باطن اوست. چنانکه حق از

---

(۸۸) س ۲٦ ی ۲۳.
(۸۹) پا: آسمان.
(۹۰) س ۲٦ ی ۲۳.
(۹۱) قا: چه + داند.

نفس خود اخبار کرد که «هو الأوّل و الآخر و الظاهر والباطن وهو بکلّ شیء علیم[۹۲]». پس علیم باشد آنچه را در میان مشرق و مغرب است و آنچه را میان ظاهر و باطن است از لوازم و عوارض، چون تأثیر و تأثّر و فیض و استفاضه در علوم و غیر این.

و اینجا از برای آن «إن کنتم تعقلون[۹۳]» گفت که عقل اعطای تعقید می کند، و تقیید یا در ظاهر باشد و آن اجسام است ولواحقش، یا در باطن بود و آن مجرّدات است و توابعش. یعنی اگر شما از اهل عقل و ارباب قیدایید، بدانید که حق آنست که او را ظهور است به ظاهر و باطن و جمیع صور مقیّده.

فالجواب الأول جواب الموقنین وهم أهل الکشف والوجود. فقال له «إن کنتم موقنین» أی اهل کشف و وجود، فقد أعلمتکم بما تیقنتموه فی شهود کم و وجود کم.

پس جواب اوّل جواب اهل ایقان است که ایشان اهل کشف و شهود و وجوداند[۹۴]؛ لاجرم ایشان را می گوید که: اگر از اهل کشف ووجود[۹۵] باشید اعلام کردم شما را به آنچه در شهود و وجود نزد شما متیقن است؛ و آنچه در ذات او ترکیب نیست از او به جنس و فصل جواب دادن ممکن نباشد. پس آنچه من شما را بدان جواب دادم، جواب ارباب عرفان و اصحاب [۳۱۵ـ ر] یقین و عیان است.

و در اینجا اعلام و تنبیه است بر آنکه حق ـ سبحانه و تعالی ـ مطلق است از هر قید وحدی[۹۶]، و داخل نیست در تحت جنس و متمیّز نیست به فصل از برای استغراق مرکل را. و چاره نیست از عدول به بیان حقیقت ربوبیت بطریق اضافت به کل، که او ـ جلّ شأنه و عمّ سلطانه ـ پروردگاری است که ربوبیت او شامل عالم ارواح عالیه و اجسام سافله است و آنچه در میان این دو باشد از تعیّنات و نسب و اضافات. یعنی اوست ظاهر به ربوبیتش مرکل را و باطن به هویتش در کل؛ چه او عین عالمین است در شهود و وجود، و هم بطریق اضافت به بعضِ که «ربکم و ربّ ابائکم الأوّلین[۹۷]».

فإن لم تکونوا من هذا الصنف، فقد أجبتکم فی الجواب الثانی إن کنتم أهل عقل و تقیید و حصر ثمّ الحقّ فیما تعطیه أدلة عقولکم. فظهر موسی بالوجهین لیعلم

---

(۹۲) س ۵۷ ی ۳.
(۹۳) س ۳ ی ۱۱۸.
(۹٤) قا: شهوداند و وجوداند.
(۹۵) پا: و+ وجود.
(۹۶) قا: حد.
(۹۷) س ٤٤ ی ۸.

فرعون فضله و صدقه.

و اگر از این‌صنف نباشید شما را جواب دادم در جواب ثانی ؛ اگر از اهل عقل و تقیید باشید و حصر کنید حق را در آنچه ادله عقول شما بدان معاضدت می‌نماید. پس موسی ــعلیه السَّلامــ اظهار جواب بر دو طایفه کرد تا فرعون فضل و صدق او را در یابد.

و حاصل حکمت در این دو جواب آنست که خواجهٔ ما ــقدّس سرّهــ می‌فرماید:

معنی خفی مشکل مغلق بین　　حق را در خلق و خلق را در حق بین
او را که زتقیید وزاطلاق بر یست　　در صورت هر مقید و مطلق بین

و علم موسی أن فرعون علم ذلک ــأو یعلم ذلکــ.

یعنی: موسی بدانست که فرعون فضل موسی را می داند یا خواهد دانست؛ چه جواب حق منبّه سایل [است] بر آنچه نزد او نیست.

لکونه سأل عن الماهیة، فعلم أنه لیس سؤاله علی اصطلاح القدماء فی السؤال بما، فلذلک أجاب. ولو علم منه غیر ذلک لخطّأه فی السؤال.

یعنی: علم موسی را به دانش فرعون از آن دانستیم که فرعون از ماهیت حق سؤال کرد ظاهراً، اما موسی دانست که سؤال او به لفظ ما بر اصطلاح قدماء نیست، از آن جهت جواب داد، و الاّ تخطئه کردی او را در سؤال؛ چه اصطلاح قدماء در سوال کردن به «ما» طلب جواب است به اجزاء ذاتیه.

پس چون موسی **[۳۱۵ــپ]** دانست که او به این اصطلاح سؤال نمی کند، به جواب او اشتغال نمود. و اگر دانستی که سؤال او بر اصطلاح قدماء است تخطئه فرعون کردی در سؤالش، و گفتی به لفظ «ما» چگونه می پرسی از ذاتی که او را اجزاء ذاتیه نیست؟!

فلما جعل موسی المسئول عنه عین العالم، خاطبه فرعون بهذا اللسان و القوم لایشعرون. فقال له «لئن اتخذت إلهاً غیری لأجعلنک من المسجونین».

پس چون از کلام موسی مفهوم شد که عین حق ظاهر است در اعیان عالمین، فرعون به لسان اشارت با موسی گفت که: چون عین حق را عین عالم ساختی و من نسخهٔ عالمم، پس من عین او باشم؛ لاجرم اگر غیر[98] مرا به الهیت اتخاذ کنی ترا از

---

(۹۸) قا: لاجرم غیر.

اهل سجن سازم. و قوم را شعور نبود بر آن اسرار که در میان ایشان می گذشت.

والسین فی «السجن» من حروف الزوائد: أی لأسترنک فانک أجبت بما أیدتنی به أن أقول لک مثل هذا القول.

بباید دانست که همه حروف دال اند بر معانی عینیه در مفرداتش و مرکّباتش، چنانکه مقرّر است نزد طایفه ای که عالم اند به اسرار الهیه. و این را کسی می داند که شناخته باشد که کلمات موضوعه جز به ازای حقایق الهیه و کونیه موضوع نیست، و واضع حقیقی در مظاهر انسانیه حق است ـــ سبحانه و تعالی ـــ.

و بعضی علمای ظاهر چون بر این وقوف یافتند، گفتند: میان اسماء و مسمّیاتش مناسبات است که بدان مناسبات الفاظ به ازای آن مسمیّات موضوع شده است.

پس سینی که در سجن است از حروف زواید است و با وجود آن دلالت می کند بر معنی ستر؛ چه او حرفی است از حروف ستر.

و زاید بودن او هم اشارت است بر تعیّنات حاصله بر ذات. پس «جیم» و «نون» باقی ماند، و آن دلالت بر ستر می کند. کما قال تعالی: «فلما جن علیه اللیل[۹۹]» أی ستر.

پس معنی «لأجعلنک من المسجونین[۱۰۰]» آن باشد که ترا به خود ستر کنم در دعوای خویش. و مرا بر تو حکم و سلطنت است بحسب ظاهر؛ چه من صاحب حکمم، و آنچه من می گویم از روی حق شناسی در عقیدهٔ تو مستعبد نیست. [۳۱٦ـ ر]

فإن قلت لی: فقد جهلت یا فرعون بوعیدک إیای، و العین واحده، فکیف فرقت، فیقول فرعون إنما فرّقت المراتب العین، ما تفرقت العین ولا انقسمت فی ذاتها. و مرتبتی الآن التحکم فیک یا موسی بالفعل؛ و أنا أنت بالعین و غیرک بالرتبة.

پس اگر گویی[۱۰۱] ای موسی که ای فرعون! مرا چگونه از خود جدا دانستی و وعید نیز بدان کردی، و حالانکه عین در ذات خود جز یکی نیست و در وی کثرت را مجال نی، و مرا از جاهلان شماری؛ می گویم فرق به سبب مراتب است بحسب

---

(۹۹) س ٦ ی ۷٦.

(۱۰۰) س ۲٦ ی ۲۹.

(۱۰۱) قا: +ای موسی.

ظهورات عین حق در وی؛ لاجرم ذات اگر چه یکی است اما مراتب متفرقه است و مرتبهٔ من حالی اقتضای آن می کند که در تو و در مرتبهٔ تو حکم کنم؛ اگر چه از وجه عینیّت تو عین منی، لکن از حیثیت مرتبه غیری.

فلما فهم ذلک موسی منه أعطاه حقه فی کونه یقول له لا تقدر علی ذلک، و الرتبة تشهد له بالقدرة علیه و إظهار الأثرفیه: لأن الحق فی رتبة فرعون من الصورة الظاهرة لها التحکم علی الرتبة التی کان فیها ظهور موسی فی ذلک المجلس.

پس چون موسی فهم کرد که این حکم و تسلط بحسب مرتبه است از او، اعطای حق او کرد در این حال که فرعون را گفت: قادر بر این تسلط نخواهی شد، و حالانکه رتبت فرعونیه شاهد بود به قدرت فرعون بر موسی ــعلیه السّلامــ؛ چه حق را در صورت ظاهره فرعون آثار تحکم بر رتبهٔ موسی که در آن مجلس بود ظاهر[۱۰۲] شده بود[۱۰۳]، ولیکن در حقیقت او را سلطنت بر موسی و رتبهٔ او نبود؛ چه موسی از روی مقام اعلی بود، و از روی درجه از او ارفع. کما اخبر عنه الحق لقوله: «لا تخف إنک أنت الأعلی[۱۰۴]» أی فی العاقبة. و چون در این مجلس تحکّم او را بود، موسی به مدافعه اشتغال نمود.

فقال له، یظهر له المانع من تعدیه علیه، «أولو جئتک بشیء مبین». فلم یسع فرعون إلا أن یقول له «فأت به إن کنت من الصادقین» حتی لایظهر فرعون عند الضعفاء الرأی من قومه بعدم الانصاف فکانوا یرتابون فیه، وهی الطائفة التی استخفها فرعون فأطاعوه «إنهم کانوا قوماً فاسقین»: أی خارجین عماتعطیه العقول الصحیحة من إنکار ما ادعاه فرعون باللسان الظاهر فی العقل، فإن له حداً یقف عنده إذا جاوزه صاحب الکشف و الیقین. [۳۱۶ــپ]

پس گفت او را موسی در این حال که اظهار مانع از تعدی او می کرد اگر برهان قانع و بیّنهٔ ساطع بیارم، تو هنوز در بند تعدی خواهی بود؛ لاجرم فرعون را مجال آن نشد که غیر از این گوید: بیار آنچه می گویی، اگر صادقی؛ تا پیش قومش که رأی ضعیف داشتند عدم انصاف فرعون ظاهر نشود؛ چه ایشان در شأن فرعون شکی داشتند، و ایشان را به لطایف حیل مطیع خود ساخته بود، و ایشان قوم فاسق بودند و

(۱۰۲) قا: مجلس ظاهر.

(۱۰۳) پا: «شده» نبود. قا: شده نوظاهر بود.

(۱۰٤) س ۲۰ ی ٦۸.

خارج از آنچه عقول صحیحه اعطای آن می کند از انکار فرعون در آن دعوی که به لسان ظاهر می کرد؛ چه عقل را حدی است که در آنجا وقوف می کند، اما صاحب کشف و یقین از آن تجاوز می نماید؛ چه کشف را نهایت نیست زیرا که کشف بحسب تجلی است و تجلی نهایت ندارد.

و لهذا جاء موسی فی الجواب بما یقبله الموقن و العاقل خاصة. «فالقی عصاه»، وهی صورة ما عصی به فرعون موسی فی إبائه عن إجابة دعوته، «فاذا هی ثعبان مبین» أی حیّة ظاهرة.

و از برای این معنی موسی ــعلیه السّلامــ در جواب چیزی آورد که موقن که صاحب کشف و یقین است، آن را قبول می کند. و آن جواب اول است؛ و عاقل نیز خاصه قبول می تواند کرد و آن جواب ثانی است.

پس القای عصا کرد و آن صورت عصیان فرعون است در حق موسی در ابای او از اجابت دعوتش. پس آن ثعبانِ مبین شد یعنی حیّة ظاهرة.

و حاصل کلام آنست که شیخ ــقدّس اللّه سرّهــ در این مقام ایماء می کند به آن معنی که حق ــسبحانه و تعالیــ صورت محاجه و مباحثه را که جاری است میان موسی و فرعون، بر طریق ضرب امثال بیان می کند.

پس به عصا ضرب مثل کرد مرنفس مطمئنه موسویه را که مطواع[١٠٥] قلب و مؤتلفه به نور قدس و مؤیّده به تأیید حق [بود]. و لهذا گفت: این عصا صورت آن چیز است که فرعون بدان عصیان موسی کرد در ابای او و از آنکه حقیقت نفس جز یکی نیست؛ لاجرم چون فرعون مطاوعت هوی کرد و سلطان وهم بر وی مستولی شد به غلبه هوی **[٣١٧ــر]** نفس امّاره گشت و أبیّه و مستکبره شد؛ لاجرم به ابای حق و انکارش برخاست. و چون منقاد حق شد و اطاعت قلب نمود که نفس ناطقه منوّر شد به نور روح، در موسی مطمئنه گشت و عصایی شد که در اعمال برّ و طاعات و اخلاق فاضله اعتماد بر آن می کرد که «اتو کّؤا علیها[١٠٦]»، و بر غنم قوای حیوانیه و بهیمیه اوراق شجره فکریه از علوم نافعه بدو می ریخت که «وأهشّ بها علی غنمی[١٠٦]». وحیه ای گشت سعی کننده در مقاصد و مطالبش به ترکیب حجج و دلایل، و ثعبانی شد التقام کننده مزوّرات شینیهٔ[١٠٧] سحره قوای متخیّله و وهمیه را از فرعون و قومش، و

---

(١٠٥) پا: مطاع.
(١٠٦) س ٢٠ ی ١٨.
(١٠٧) قا: شیه. پا: سلتنه؟

این همه بواسطهٔ طاعت نفس است موسیِ قلب و روح را.

فانقلبت المعصية التی هی السيئة طاعة أی حسنة كما قال «يبدل اللّه سيئاتهم حسنات» يعنی فی الحكم.

انقلاب عصا به حیوان ایماء است به انقلاب معصیت به طاعت حسنه؛ چه عصا از معصیت است، و هرگاه که معصیت منقلب گردد طاعت شود. کما قال تعالی: «اولئک یبدل اللّه سیئاتهم حسنات»[۱۰۸]

و چون تبدیل سیئه به حسنه عبارت است از ترتّب حکم حسنه بر وی، نه آنکه عین سیئه حسنه گردد، شیخ «یعنی فی الحکم» گفت. چنانکه در خبر آمده است که: «قتلی محبوبان از احباء معذور است و فساد ایشان ازصلاح[۱۰۹] محسوب». چون حرکات و افعال ایشان جز به امر حق نیست، غضب و قهر ایشان عین حلم و تلطّف است. و آنچه در صورت فساد نماید عین صلاح است الی قوله تعالی: «ما قطعتم من لینة أو ترکتموها قائمة علی اصولها فباذن اللّه[۱۱۰]». و لهذا محبّان در مخاطبهٔ محبوب خویش می گویند؛ بیت:

چه حذر کنم زمردن چوتوَم حیات جانی
چه خوش است جان سپردن اگرش تو می ستانی
هله تیغ عشق برکش بکش این شکسته دل را
که زکشتن تو یابد دل مرده زندگانی

فظهر الحكم هنا عيناً متميزة فی جوهر واحد. فهی العصا و هی الحية و الثعبان الظاهر، فالتقم أمثاله من الحيّات من كونها حية و العصیّ من كونها عصاً. فظهرت حجة موسی علی حجج فرعون فی صورة عصیّ و حيات و حبال. [۳۱۷ــپ]

یعنی: ظاهر شد حکم عصیانِ منقلب به طاعت بر صورت عین ثعبان و این متمیزست از صورت اخری، و همهٔ این صور مختلفه ظاهر می شود در یک جوهر که از روی حقیقت در وی تعدّد نیست. پس او عصا است و حیه است و ثعبان ظاهر. یعنی این عین عصا است به حکم عصیان، و حیه و ثعبان به حکم طاعت رحمان. پس التقام کرد ثعبان امثال خود را از حیات، از این جهت که حیه است و عصا را از این روی که عصا است؛ لاجرم ظاهر شد حجّت موسی ــ علیه السّلام ــ بر حجج فرعون در صورت عصا و

---

(۱۰۸) س ۲۵ ی ۷۰.

(۱۰۹) پا: اصلاح.

(۱۱۰) س ۵۹ ی ۵.

حیات و حبال؛ از برای آنکه ایزد تعالی اراده کرد تصدیق نبی خویش را و غلبهٔ او را بر فرعون.

پس ظاهر شد عین ظاهره به صورت عصائیه بر صورت ثعبانیه، و التقام امثال خود کرد؛ چه او متأیّد بود به تأیید حق و متنوّر به نور قدس. پس **به هر شبهه ای که فرعون و** قومش شک نمودند برهانی نیز که هم از جنس او بود ابطال کرد.

فکانت للسحرة الحبال ولم یکن لموسی حبل. والحبل التل الصغیر: أی مقادیر هم بالنسبة إلی قدر موسی بمنزلة الحبال من الجبال الشامخة.

پس سحره را حبال بود و موسی حبال نداشت. و «حبل» در اصل لغت تل صغیر است.

و حبال ظاهرهٔ ایشان بر صورت حیات اشارت است به قدر ایشان به نسبت با قدر موسی؛ لاجرم نسبت مقادیر ایشان به قدر موسی چون نسبت تلال صغیر باشد به جبال شامخه.

فلما رأت السحرة ذلک علموا رتبة موسی فی العلم، وأن الذی رأوه لیس من مقدور البشر: و إن کان من مقدور البشر فلا یکون إلا ممن له تمیز فی العلم المحقَّق عن التخیّل و الایهام. فآمنوا برب العالمین رب موسی و هارون: أی الرب الذی یدعوالیه موسی و هارون، لعلمهم بأن القوم یعلمون أنه ما دعالفرعون.

چون سحره مشاهدهٔ این کردند رتبهٔ موسی را در علم دانستند، و معلوم گردید که آنچه از او دیدند مقدور بشر نیست، و اگر نیز مقدور بشر باشد کار کسی است که متمیّز باشد در علم محقّق از تخیّل و ایهام. پس ایمان آوردند به ربّ العالمین که رب موسی و هارون است، یعنی به ربّی ایمان آوردند که موسی و هارون بسوی او می خواندند[111]؛ چه سحره می دانستند که قوم می دانند **[۳۱۸ــ ر]** که موسی ایشان را به فرعون نمی خواند.

و لماکان فرعون فی منصب التحکم صاحب الوقت، و أنه الخلیفة بالسیف ــ و إن جار فی العرف الناموسی ــ لذلک قال «أنا ربکم الأعلی»: أی و إن کان الکل أرباباً بنسبة مّافأنا الأعلی منهم بما أعطیته فی الظاهر من التحکم فیکم.

و چون فرعون در منصب به حکم صاحب زمان و خلیفهٔ دولت ظاهره بود، اگر چه در عرف نا موسی، که شر یعت غرّا است، جور و ظلم او ثابت شده، و در احادیث

(۱۱۱) پا: خواند.

آمده است که «اطیعوا امیرکم و ان جار»؛ لاجرم فرعون گفت: اگر چه همه به نسبتی از نسب ار باب اند اما رب اعلای شما منم؛ چه در ظاهر منصب حکومت مراست.

و بباید دانست که رب مطلق به معنی مالک و مصلح و سیّد و غیر این از معانی که بر وی اطلاق رب کنند اللّه تعالی است تنها، که هیچ احدی را در وی با او شرکت نیست. اما رب مضاف هم بر حق تعالی اطلاق کرده می‌شود کقوله: «الحمدللّه رب العالمین[۱۱۲]» و هم بر غیر او، چون ربّ الدار و ربّ الغلام و ربّ القوم؛ و این اطلاق نیز در حقیقت حق راست؛ چه اوست که تربیت عباد می کند در صور مظاهر و مجالیش.

و هر یک را از عباد نوعی از ربوبیت است و اعلای انواعش در صور تفاصیل آن[۱۱۳] راست که خلیفه باشد بر کل عالم، بعد از آن مرآن را که خلیفه باشد تنها در باطن، بعد از آن آن را که خلیفه باشد تنها در ظاهر. از برای این فرعون بر ارباب ظاهر اضافت کرد و «أنا ربکم الأعلی[۱۱۴]» گفت. یعنی اگر چه هر یکیِ شما را از ربوبیت نصیبی است اما چون بر همه شما تحکم به سیف مراست؛ لاجرم به نسبت با شما اعلی من باشم.

ولما علمت السحرة صدقه فی مقاله لم ینکروه و أقروا له بذلک فقالوا له: إنما تقضی هذه الحیاة الدنیا فاقض ما أنت قاض، فالدولة لک. فصح قوله «انا ربکم الأعلی».

و چون سحره صدق او را در این مقال دانستند انکار نکردند، بلکه مسلّم داشتند و گفتند: ترا حکومت در این حیات دنیا است؛ لاجرم حکم کن بر آنچه قادری که دولت ظاهره تراست، اما؛

روزی باشد که باد این دولتها بیرون شده باشد از سر و سبلتها
با دولت پنج روزه مغرور مشو کامروز همه دوست و فردا لتها

لاجرم قول او از حیثیت ربوبیت اضافیه که او را در مظاهر حاصل است **[۳۱۸ــ پ]** صحتی دارد.

وإن کان عین الحق فالصورة لفرعون.

---

(۱۱۲) س ۱ ی ۲.

(۱۱۳) قا: و+ آن.

(۱۱٤) س ۷۹ ی ۲٤.

جواب سؤال مقدر است که اگر گویند که در کل کتاب حق را عین اعیان داشته، پس اطلاق ربوبیت مطلقه بر وی جایز باشد؟

می گوید: اگر چه عینش از روی احدیت عین حق باشد، لکن چون صورت فرعونیه بعینه متمیّز است از او، این اطلاق صحیح نباشد.

فقطع الأیدی و الأرجل و صلب بعین حق فی صورة باطل.

یعنی: قطع ایدی و ارجل سحره کرد و ایشان را بیاویخت؛ اگر چه فاعل حقیقی حق بود اما در صورت باطلۀ فرعونیۀ فانیه فعل بظهور آمد.

لنیل مراتب لا تنال إلا بذلک الفعل. فإن الأسباب لاسبیل الی تعطیلها.

می شاید که تعلیل قول سحره باشد که گفتند: «فاقض ما أنت قاض». یعنی سخن از برای آن گفتند که می دانستند که تعذیب فرعون ایشان را موجب نیل مراتب کمالیه است که بی این تعذیب ادراک آن متصور نیست؛ چه درجه شهادت یافت نمی شود بی آنکه مقتول شوند به ظلم، از برای آنکه اسباب وسایط وصول اند به مسببات.

و می شاید که تعلیل قطع وصلب باشد، و معنی آن باشد که فرعون قطع کرد و بیاویخت تا اظهارتحکم و سلطنت خویش بر ایشان کند تا منقاد حکم او شوند در دنیا، و واصل گردد به مقتضای عین و نتایج طبع و نشأت عنصریه اش در آخرت از عذاب الیم و عقاب جحیم. و می شاید که تعلیل هر دو باشد.

لأن الأعیان الثابتة اقتضتها؛ فلا تظهر فی الوجود إلا بصورة ماهی علیه فی الثبوت إذلا تبدیل لکمات اللّه. و لیست کلمات اللّه سوی أعیان الموجودات، فینسب إلیها القدم من حیث ثبوتها، و ینسب إلیها الحدوث من حیث وجودها و ظهورها. کما تقول حدث عندنا الیوم انسان أوضیف، ولا یلزم من حدوثه أنه ما کان له وجود قبل هذا الحدوث. لذلک قال تعالی فی کلامه العزیز أی فی إتیانه مع قدم کلامه «ما یأتیهم من ذکرٍ من ربّهم محدثٍ إلا استمعوه و هم یلعبون»: «ما یأتیهم من ذکر من الرحمن محدث إلا کانوا عنه معرضین». و الرحمن لایأتی إلا بالرحمة. و من أعرض عن الرحمة استقبل العذاب الذی هو عدم الرحمة.

یعنی: تعطیل اسباب متصور نیست از برای **[۳۱۹ــ ر]** اعیان ثابته [که] اقتضای اسباب و وسایط کرده است؛ لاجرم ظاهر نمی شود اعیان در وجود مگر به صورت آنچه بر وی است در ثبوت؛ چه مقرّر است که کلمات الهی را تبدیل نیست. و کلمات اللّه

عبارت است از اعیان موجودات.

پس منسوب می شود به اعیان قدم از حیثیت ثبوتش، و نسبت کرده می شود بدو حدوث از حیثیت وجود و ظهورش، چنانکه می گو یی: امروز نزد ما انسانی یا مهمانی حادث شد. و لازم نمی آید که پیش از این حدوث او را وجود نباشد. ولهذا حضرت حق ــ سبحانه و تعالی ــ می گو ید در کلام عزیز خود، أعنی در اتیانش با وجود قدم[۱۱۵] کلامش که «هیچ ذکر محدثی از حضرت حق به ایشان نمی آید مگر که ایشان می شنوند به گوش، اما حال آنست که بواسطه فریفته شدن به لعب ــ که دنیا است ــ عمل به مقتضای آن ذکر نمی کنند». و در آیت دیگر می فرماید: «و ما یأتیهم من ذکرٍ من الرحمن محدث إلا کانوا عنه معرضین[۱۱۶]». یعنی: ذکر محدثی که از رحمان می آید ایشان از آن اعراض می نمایند؛ لاجرم حدوث در اتیان اوست نه در وجودش، و از رحمان غیر رحمت نمی آید.

پس هر که اعراض از رحمت کند، استقبال عذاب کرده باشد که عدم رحمت است.

این مواضع احتیاج به شرح ندارد، از آن جهت اکتفا به ترجمه کردیم.

و أما قوله «فلم یک ینفعهم إیمانهم لما رأوا بأسنا سنّة اللّه التی قد خلت فی عباده» إلا قوم یونس، فلم یدل ذلک علی أنه لا ینفعهم فی الآخرة لقوله فی الاستثناء إلا قوم یونس.

چون شیخ ــ قدّس اللّه سرّه ــ از بیان حکم عالیه و اسرار متعالیه که در ضمن کرائم آیات که در شأن موسی ــ علیه السّلام ــ نازل شده مندرج بود، فارغ شد شروع کرد[۱۱۷] به بیان آنکه مثل این ایمان، أعنی ایمان فرعون و غیر او که در حالت یأس آورده اند بی آنکه در غرغره افتد، و بی آنکه عذاب آخرت و بأس آن را مشاهده کند نافع است در آخرت؛ اگر چه در دنیا نافع نیست. و می گو ید که قول حق ــ سبحانه و تعالی ــ در حق این طایفه که فرمود که: «ایمان ایشان نافع نشد»، دلالت نمی کند بر اینکه نافع نیست ایشان را در آخرت؛ چه معنی آیت اینست که: ایمان ایشان دافع نشد عذابی را که برایشان در دنیا فرود آوردیم.

---

(۱۱۵) قا: و+ قدم.

(۱۱٦) س ۲٦ ی ۵.

(۱۱۷) قا: «کرد» نبود.

و استثناء در قول [**۳۱۹ــپ**] حق ــ سبحانه و تعالی ــ که می فرماید: «إلا قوم یونس لمّا آمنوا کشفنا عنهم عذاب الخزی فی الحیاة الدّنیا[118]» دلیل است بر اینکه عدم نفع در دنیا است نه در آخرت.

فأراد أن ذلک لایرفع عنهم الأخذ فی الدنیا، فلذلک أخذ فرعون مع وجود الایمان منه.

پس اراده کرد حق سبحانه که این ایمان رفع نمی کند از ایشان اخذ را در دنیا. پس از برای این مأخوذ شد فرعون با وجود صدور ایمان از او.

هذا إن کان أمره أمر من تیقن بالانتقال فی تلک الساعة. و قرینة الحال تعطی أنه ما کان علی یقین من الانتقال، لأنه عاین المؤمنین یمشون فی الطرق الیبس الذی ظهر بضرب موسی بعصاه البحر. فلم یتیقن فرعون بالهلاک إذ آمن، بخلاف المحتضر حتی لایلحق به.

یعنی: بر تقدیری که متیقّـن باشد انتقال را در آن ساعت حکم اینست، اما بطریق عدم تیقن بطریق اولی ایمانش نافع باشد، و قرینه حال اعطاء این معنی می کند انتقال خود را، در حالی [که] به یقین نمی دانست؛ چه مؤمنان را مشاهده کرد که می روند بر طریق خشکی که به ضرب عصای موسی ظاهر شده است. پس او را در حالت ایمان آوردن یقین بر هلاک خویش نبود بخلاف محتضر. پس الحاق کرده نمی شود به محتضر که متیقن به هلاک خویش است. و«حتی»اینجابه معنی «فا» است.

فآمن بالذی آمنت به بنوإسرائیل علی التیقن بالنجاة، فکان کما تیقن لکن علی غیر الصورة التی أراد. فنجاه اللّه من عذاب الآخرة فی نفسه، و نجیّ بدنَه کما قال تعالی «فالیوم ننجیک ببدنک لتکون لمن خلفک آیة».

پس ایمان آورد به خدایی که بنو اسرائیل بدو ایمان آورده بودند و تیقن به نجات داشت و او را نجات حاصل شد لیکن بر غیر صورتی که مراد او بود؛ چه او اراده کرده بود که در حیات دنیا نجات یابد و کار او به آخرت افتاد و بدن او را نجات داد. چنانکه حق ــ سبحانه و تعالی ــ فرمود که: امروز ترا با بدن تو نجات می دهیم تا نشانه باشی کسانی را که بعد از تو آیند. یعنی امروز نجات می دهیم روح ترا از عذاب تعلّق به بدن و از غواشی ظلمانیش از کفر و شرک و از احتجاب به حجب مبعده، و بدن ترا

(۱۱۸) س ۱۰ ی ۹۸.

به قَذف بسوی ساحل، تا ظاهر شود به صورت معهوده که میت راست.

لأنه لوغاب بصورته ربما قال قومه احتجب. فظهر بالصوره المعهودة میتاً لیعلم أنه هو. فقد عمته النجاة حسّاً و معنی.

چه اگر [۳۲۰ـ ر] غایب شدی به صورتش، شاید که قومش گفتندی از دیده‌ها محتجب گشت. و عقیدهٔ ایشان به ربوبیتش قوی شدی، ولیکن حق ـ سبحانه و تعالی ـ اظهار کرد تا آیتی باشد امتی را که بعد از او آیند و هیچ احدی دعوی ربوبیت نکند. پس ظاهر شد به صورت معهوده‌اش مرده، تا دانند که اوست. پس نجات در حق او عموم یافت از روی حس بدن او را، و از روی معنی روح او را.

و من حقّت علیه کلمة العذاب الأخروی لایؤمن ولو جاءته کل آیة.

و هر که کلمهٔ عذاب اخراوی [را] سزاوار شده باشد اگر مشاهده همهٔ آیات کند، ایمان نمی آورد چون ابوجهل و اضراب او؛ چه منقول است که ابوجهل در حالت قتل قاتل خود را گفت: صاحب را بگوی ـ یعنی محمد را صلّی اللّه علیه وسلّم ـ که من در این حال نیز از مخالفت او پشیمان نیستم.

حتی یروا العذاب الألیم، أی یذوقوا العذاب الأخروی.

تا عذاب الیم را ببینند. یعنی عذاب اخراوی را بچشند نزد موت طبیعی.

فخرج فرعون من هذا الصنف. هذا هو الظاهر الذی ورد به القرآن. ثم إنّا نقول بعد ذلک: و الأمر فیه إلی اللّه، لما استقر فی نفوس عامة الخلق من شقائه، و مالهم نص فی ذلک ستندون إلیه. و أما آله فلهم حکم آخر لیس هذا موضعه.

پس خارج شد فرعون از این صنف. اینست ظاهری که قرآن بدان وارد شده است.

و ما می گوئیم در کار او که حکم، حضرتِ الهی راست چون در نفوس عامه خلق شفای او در آخرت استقرار یافته است، اما نص ندارند که آن را سند خویش سازند به مجرد انکار این کلام اکتفا می کنند. باری حکم فرعون اینست که بتقدیم رسید اما حکم آل او دیگر است، و این مقام موضع بیان او نیست.

ثم لتعلم أنه ما یقبض اللّه أحداً إلا وهو مؤمن أی مصدّق بما جاءت به الأخبار الالهیة: و أعنی من المحتضرین.

بعد از آن بباید دانست که حق ـ سبحانه و تعالی ـ روح هیچ احدی را از محتضرین قبض نمی کند مگر که آن در آن حالت تصدیق می کند اخبار الهیه [را]؛

چه به معاینه[۱۱۹] می بیند آنچه را انبیاء از وعد و وعید اخبار کرده اند.

ولهذا یکره موت الفجاءة و قتل الغفلة.

و از برای اینست [۳۲۰ــپ] که موت فجاءت و قتل غفلت مکروه است[۱۲۰].

فأما موت الفجاءة فحدّه أن یخرج النفس الداخل و لایدخل النفس الخارج. فهذا موت الفجاءة. و هذا غیر المحتضر. و کذلک قتل الغفلة بضرب عنقه من ورائه وهو لایشعر: فیقبض علی ما کان علیه من إیمان أو کفر. و کذلک قال علیه السّلام «و یحشر علی ما علیه مات».

یعنی: حد موت فجاءت آنست [که] نفس داخل بیرون آید و نفس خارج بدر آید. و این بر خلاف حال محتضر [است].

و همچنین است قتل علی طریق الغفلة که گردنش از طرف قفا ببرند که او را خبر نباشد؛ لاجرم مقبوض گردد بر آنچه بود از ایمان و کفر. و رسول ــ علیه السّلام ــ از برای این فرمود که بر آن حال محشور شود که مرده است.

کما أنه یقبض علی ما کان علیه.

چنانکه قبض کرده نمی شود مگر بر آنچه بوده باشد.

و المحتضر مایکون إلا صاحب شهود، فهو صاحب إیمان بما ثمة. فلا یقبض إلا علی ما کان علیه، لأن «کان» حرف وجودی لاینجر معه الزمان إلا بقرائن الأحوال: فیفرق بین الکافر المحتضر فی الموت و بین الکافر المقتول غفلة أو المیت فجاءة کما قلنا فی حد الفجاءة.

و محتضر صاحب شهود لاجرم ایمان می آرد بدانچه مشاهده می نماید. پس مقبوض نمی شود مگر بر آنچه هست، چه لفظ «کان»[۱۲۱] کلمه وجودیه است و منجر نمی گردد به او زمان، و متعیّن نمی شود زمان مگر به استدلال از قراین احوال. چنانکه می گویی: «کان زید صاحب المال و الجاه». و از مشاهده فقری که فی الحال دارد می دانی که غنای او در زمان ماضی بوده است، و از برای عدم دلالتش بر زمان بر باری تعالی اطلاق کرده می شود کما فی قوله «وکان اللّه علیماً حکیماً[۱۲۲]». و بر غیر حق نیز از امور ثابته ازلاً و ابداً مطلق می گردد کما فی قوله «وکان ذلک فی الکتاب

---

(۱۱۹) قا: چه + معاینه.

(۱۲۰) قا: «است» نبود.

(۱۲۱) قا: خان.

(۱۲۲) س ٤٨ ی ٤.

مسطوراً[۱۲۳]»؛ لاجرم فرق کرده می شود میان کافر محتضر در موت و میان مقتول بطر یقِ غفلت و فجاءت. چنانکه حدّ آن را دانستی.

و أما حكمة التجلي و الكلام في صورة النار، فلأنها كانت بغية موسى. فتجلى له في مطلوبه ليقبل عليه ولايعرض عنه. فإنه لوتجلى له في غير صورة مطلوبه أعرض عنه لاجتماع همّه على مطلوب خاص. [۳۲۱ـ ر]

یعنی: اما حکمت تجلی حق و کلام او با موسی درصورت ناراز برای آن بود که اقبال کند موسی بر حق که متجلی است و ظاهر در صورت مطلوبش، و اعراض نکند از او؛ چه اگر تجلی کردی بر او در صورتی غیر صورت نار یه، هر آینه اعراض نمودی از او، و روی آوردی به مطلوبش از برای اجتماع همت خاص او بر مطلوب خاص.

ولو أعرض لعاد عمله عليه و أعرض عنه الحق، و هو مصطفى مقرب. فمن قربه أنه تجلى له في مطلوبه وهولايعلم.

یعنی: اگر موسی اعراض کردی، هر آینه حکم عمل او بدو بازگشتی؛ لاجرم حق نیز از او اعراض نمودی از برای مجازاتش. و او برگزیدهٔ مقرّب است. و از قرب اوست که حق تعالی او را تجلی کرد با آنکه او طالب نار بود نه طالب تجلی پروردگار. و این مخصوص است به محبوبانی که اعتنا و اهتمام در شأن ایشان هست.

کنار موسی رآها عین حاجته * وهو الإله ولکن لیس یدریه

درخت آتشین[۱۲۴] دیدم ندا آمد که جانانم
مرا می خواند آن آتش مگر موسی عمرانم
دخلت التیه بالبلوی، فذقت المنّ والسّلوی
چهل سال است چون موسی بگردِ این بیابانم
مترس از کشتی و دریا بیابنگر عجایبها
که چندین سال من کشتی در ین خشکی همی رانم
بیا ای جان توئی موسی و این قالب عصای تو
چو برگیری عصا گردم، چو بفکندیم ثعبانم

---

(۱۲۳) س ۱۷ ی ۵۸.

(۱۲٤) پا: درخت و آتشی.

[۲۶]

فص حكمة صمدية فى كلمة خالدية

«صمد» به معنی مقصد و ملجأ می‌آید. قال اللّه تعالی: «اللّه الصَّمد[1]». و به معنی غیر مجوف نیز می‌آید.

و چون خالد در قوم خویش مقصد و ملجأ بود که در سوانح احوال و مصالح اعمال التجاء به درگاه او می‌کردند و مقاصد و حاجات خویش به عرض او می‌رسانیدند و ظفر بر نهج مطالب می‌یافتند و او مظهر اسم صمد بود و ذاکر رب خویش به اسم احد و صمد؛ لاجرم حکمت صمدیه به کلمهٔ او اختصاص یافت.

و أما حكمة خالد بن سنان فإنه أظهر بدعواه النبوة البرزخيه.

یعنی: اظهار کرد به دعوای خویش اخبار و انباء را از برزخی که بعد الموت است، و اظهار نبوت خویش در دنیا نکرد، و لهذا نبی ما ـ صلّی اللّه علیه وسلّم ـ فرمود: «إنی اولی النّاس بعیسی بن مریم فانه لیس بینی و بینه نبی». یعنی: اولی خلایق به عیسی بن مریم منم که در میان من و او پیغامبری که داعی خلق باشد بسوی حق، و مشرع باشد نیست.

و مراد از برزخ اینجا موطنی است در میان [۳۲۱ـ پ] دنیا و آخرت، و آن غیر برزخی است که در میان عالم ارواح مثالی است و میان این نشأت عنصریه.

فإنه ما ادّعى الإخبار بما هنالک إلا بعد الموت: فأمر أن ينبش عليه و يسأل فيخبر أن الحكم فى البرزخ على صورة الحياة الدنيا، فيعلم بذلک صدق الرسل كلهم فيما أخبروا به فى حياتهم الدنيا.

پس او دعوی نکرد اخبار را از آنچه در برزخ است مگر بعد از موت، پس امر کرد که نَبْش قبر او کنند و از او بپرسند تا اخبار کند که حکم در برزخ بر صورت حیات دنیا است تا بدین اخبار صدق همه رسل در آن اخبار که در حیات دنیا اخبار کردند ظاهر شوند.

فكان غرض خالد صلّى اللّه عليه وسلّم ايمان العالم كله بما جاءت به الرسل

---

(۱) س ۱۱۲ ی ۲.

ليكون رحمةً للجميع: فإنه تشرف، بقرب نبوته من نبوة محمد صلَّى اللّه عليه وسلَّم، و علم أن اللّه أرسله رحمة للعالمين. ولم يكن خالد برسول، فأراد أن يحصل من هذه الرحمة فى الرسالة المحمديه على حظ وافر. ولم يؤمر بالتبليغ، فأراد أن يحظى بذلك فى البرزخ ليكون أقوى فى العلم فى حق الخلق. فأضاعه قومه. ولم يصف النبى صلَّى اللّه عليه وسلَّم قومه بأنهم ضاعوا و إنما وصفهم بأنهم أضاعوا نبيهم حيث لم يبلغوه مراده.

پس غرض خالد ــعليه السَّلامــ ايمان آوردن همه عالم بود به آنچه رسل كرام ــعليهم السَّلامــ از احوال قبر و مواطن و مقامات برزخيه به عالميان رسانيده‌اند تا رحمت باشد جميع اهل عالم را؛ چه او شرف قرب نبوت به نبوت محمد ــعليه السَّلامــ يافته بود، و مى‌دانست كه حضرت الهى به فيض فضل نامتناهى محمد را رحمت عالميان ساخته است و به رسالت تامه‌اش نواخته. و خالد رسول نبود؛ لاجرم خواست كه از رحمتى كه در رسالت محمديه است حظى وافر حاصل كند. و چون مأمورنشده بود به تبليغ، خواست كه بهره يابد از مقام رسالت بواسطه تبليغ در برزخ تاقوّت علم او به[2] احوال خلايق در برزخ معلوم شود.

پس قوم او وصيت او را ضايع كردند، و رسول ــعليه السَّلامــ قومش را به ضايع شدن وصف نكرد، بلكه بدان وصف كرد كه به اضاعت وصيت نبى خويش را به مرادش نرسانيدند.

و قصهٔ خالد ــعليه السَّلامــ آنست كه در بلاد عدن با قومش ساكن بود كه ناگاه از مغاره[3] آتشى عظيم بيرون آمد [۳۲۲ــر] و به اهلاک زرع وضرع روى آورد. قوم بسوى خالد التجاء كردند؛ لاجرم متوجه آتش گشت و به عصا مى‌زد و مى‌راند تا آتش گريخته، به همان مغاره كه از آنجا بيرون آمده بود در آمد.

بعد از آن خالد اولاد خود را وصيت كرد كه من به كشتن آتش بدين مغاره مى درآيم[4]، مى‌بايد كه سه روز صبر كنيد و بعد از سه روز مرا بخوانيد، كه اگر سه روز تمام ناشده، ندا كنيد، من بيرون آيم ولى هلاک شوم. ايشان دو روز صبر كردند و روز سيوم شيطان ايشان را بر آن داشت كه بى‌طاقت شدند و گمان بردند كه او خود هلاک

(۲) پا: او به.

(۳) پا: مغايره.

(٤) پا: در مى آيم.

شده است. پس فر یادی کردند. پس خالد ــعلیه السَّلامــ از مغاره بیرون آمد و بر سر از صیاح ایشان المی داشت، گفت: مرا ضایع ساختید و به وصیت من نپرداختید. و خبر از موت خویش داد و امر کرد که مرا در قبر نهید و مراقبت نمائید.

بعد از چهل روز قطیع[5] غنمی آید که حماری ابتر پیشرو این غنم باشد. چون در حذاء قبر توقف کند نبش قبر من کنید تا من زنده از گور بر خیزم و از احوال برزخ و قبر از روی یقین و مشاهده خبر دهم. بر موجب وصیتش چهل روز مراقبت نمودند به همان صفت که نشان داده بود پاره گوسفند خری دم بر یده پیشرو ایشان آمد و در حذاء قبر او توقف کرد. مؤمنان قوم او قصد کردند که قبر او را بگشایند، اولاد او منع کردند از خوف عار، که ایشان را اولاد منبوش گویند؛ لاجرم بواسطه حمیت جاهلیت وصیت او را بجای نیاوردند و او را ضایع ساختند.

و چون رسول ما ــصلّی اللّه علیه وسلّمــ مبعوث شد، دختر خالد به دیدنِ رسول آمد. رسول ــعلیه السَّلامــ گفت: «مرحبا با بنة نبی اضاعه قومه».

فهل بلَّغه اللّه أجر أمنیته؟ فلاشک ولا خلاف أن له أجر الأمنیة؛ و إنما الشک و الخلاف فی أجر المطلوب: هل یساوی تمنی وقوعه عدم وقوعه بالوجود أمْ لا.

یعنی: چون تمنای خالد ــعلیه السَّلامــ این چنین امر بود که واسطه عقد خیرات وجوهره سلک مبرّات است، آیا خدای او را به اجر امنیتش رساند یا نی؟

شیخ ــقدّس اللّه سرّهــ در جواب می گوید که: هیچ شک نیست و خلاف متصور نی که اجر امنیت خویش به حکم «نیته خیر من عمله» در یافت، اما خلاف در این است که آنچه مطلوب اوست اگر وجود گرفتی و بحصول پیوستی آخر تمنای وقوعش [۳۲۲ــپ] مساوی اجر حصول اوست یا نی؟

فإن فی الشرع مایؤید التساوی فی مواضع کثیرة: کالآتی للصلاة فی الجماعة فتفوته الجماعة فله أجر من حضر الجماعة، و کالمتمنی مع فقره ما هم علیه أصحاب الثروة و المال من فعل الخیرات فله مثل أجورهم. ولکن مثل أجورهم فی نیاتهم أو فی عملهم فإنهم جمعوا بین العمل و النیة؟ ولم ینص النبی علیهما ولا علی واحد منها. فالظاهر أنه لا تساوی بینهما. ولذلک طلب خالد بن سنان الابلاغ حتی یصح له مقام الجمع بین الأمرین فیحصل علی الأجرین واللّه أعلم.

پس بدرستی که در شرع در مواضع کثیره مؤید تساوی است. چنانکه کسی از

(۵) پا: «قطیع» نبود.

برای صلات مبادرت به جماعت کرد و جماعت را درنیافت، او را اجر کسی است که حاضر شده باشد به جماعت. یا چون کسی که با وجود فقر تمنا کند فعل خیرات را که از ارباب مال و ثروت به وجود می آید او را مثل اجور ایشان است.

اما نظر در اینجا است که فاعل «خیرهم» نیّت دارد و هم فعل، و هر یکی را اجری است، این متمنی را اجر نیّت ایشان است یا اجر عمل یا هر دو. و از رسول ــعلیه السّلامــ نصّی صادر نشد که اجر هر دو در می یابد یا اجر یکی از این دو؛ و ظاهر آنست که اجرنیّت با اجرِ عمل برابر نیست. و از برای مصادقت اجر عمل خالد بن سنان ــعلیه السّلامــ طلب ابلاغ کرد تا صحیح شود او را مقام جمع بین الأمرین، و نصابی کامل و نصیبی شامل یابد از اَجْرین که آن اجرنیّت است و اجرِ عمل. و العلم عنداللّه عزّ وجلّ[۶].

(٦) پا: و اللّه اعلم.

[۲۷]

فص حكمة فردية فى كلمة محمدية

در بعضى نسخ عبارت «فص حكمة كلية» است. و سبب اختصاص كلمه محمديه به حكمت فرديه آنست كه رسول ما ـ عليه السّلام ـ متعيّن به اوّل تعيّنات است كه ذات احديت بدان تعيّن متعيّن گشته است پيش از هر تعيّنى كه بدان متعيّن شده است از تعيّنات غير متناهيه.

و پيش از اين بتقديم رسيد كه تعيّنات مترتبه اند. چون تعيّنات اجناس و انواع و اصناف واشخاص كه بعضى مندرج است در بعضى. پس جناب او ـ عليه السّلام ـ شامل جميع تعيّنات است؛ لاجرم او واحد فرد است در وجود كه او را نظير نيست؛ چه هيچ تعيّنى در مرتبه مساوى تعيّن او نيست و بالا تر از مرتبهٔ او نيست مگر ذات احديت مطلقهٔ [۳۲۳ ـ ر] منزهه از هر تعيّن و صفت و اسم و رسم و حدو نعت. پس فرديت مطلقاً او راست، و از براى شمول او هر تعيّن را، شيخ اين فص را حكمت كليّه نيز خواند.

و او ـ عليه السّلام ـ مظهر اسم اللّه است، و اللّه اسم اعظم است كه جامع همهٔ اسماء است و نعوت؛ لاجرم حكمت مظهر او نيز كليه باشد.

پس هر كمالى كه اسماء راست تحت كمال اوست، و ظهور هر مظهرى به كلمه او؛ لاجرم در اين معنى فرديت او را باشد.

يا گوئيم اوّل آنچه فرديت بدان حاصل مى شود غير عين ثابتهٔ او نيست؛ چه اوّل آنچه فايض شد به فيض اقدس از اعيان، عين ثابته اوست. و اوّل آنچه وجود يافت به فيض مقدّس در خارج از اكوان، روح مقدّس اوست كما قال ـ صلّى اللّه عليه وسلّم ـ: «اوّل ما خلق اللّه تعالى نورى». پس ذات احديت و مرتبهٔ الهيت و عين ثابته او ـ عليه السّلام ـ فرديت اولى است، و لهذا شيخ ـ رضى اللّه عنه ـ مى فرمايد:

إنما كانت حكمته فردية لأنه أكمل موجود فى هذا النوع الانسانى، ولهذا بُدىء به الأمر و ختم: فكان نبياً وآدم بين الماء و الطين، ثم كان بنشأته العنصرية خاتم المرسلين.

يعنى: حكمت او ـ صلّى اللّه عليه وسلّم ـ فرديه نشد مگر از براى[1] او

ــ علیه السّلام ــ [که] اکمل موجود است در نوع انسانی؛ چه انبیاء ــ صلوات اللّه علیهم و سلامه ــ اکمل این نوع اند.

و هر یکی از انبیاء مظهر اسمی است کلی، و جمیع کلیّات داخل در تحت اسمی الهی که رسول ــ علیه السّلام ــ مظهر اوست. پس او ــ صلّی اللّه علیه وسلّم ــ اکمل افراد این نوع باشد. و بواسطه این اکملیّت امر وجود بدو بدایت کرده شد به ایجاد روحش اوّلاً، و امر رسالت بدو ختم کرده آمد آخراً، بل اوست ظاهر به صورت آدمیه در مبدئیت، و هم اوست ظاهر به صورت خاتمیت مراین نوع را.

و أول الأفراد الثلاثة، و مازاد على هذه الأولية من الأفراد فإنها عنها.

و اوّل افراد در اعداد ثلاثه است؛ چه واحد عدد نیست، بدان تعریف که عدد را نصف حاشیتین[۲] گفته اند. و آنچه زیاده شود بر این فردیت اولی که ثلاثه است از افراد هم از این ثلاثه است. و این ثلاثه مشارالیها در وجود ذات احدیت است و مرتبهٔ الهیه و حقیقت روحانیه محمدیّه که مسمّی است به عقل اوّل. و هر چه بر این **[۳۲۳ــپ]** زاید شود، صادر باشد از او، چنانکه نزد ارباب نظر نیز مقرّر است که اوّل آنچه به وجود آمد عقل اوّل است.

فکان علیه السّلام أدلّ دلیل علی ربه، فإنه أوتی جوامع الکلم التی هی مسمیّات أسماء آدم.

یعنی: چون روح محمدی اکمل این نوع است، لاجرم اوّل دلیل باشد بر رب خود، از برای آنکه رب جز به مربوب خویش ظاهر نمی شود و جز به مظهر خود مبیّن نمی گردد، و جمیع کمالات ظاهر نمی شود مگر به وجود او؛ چه جوامع کلم که امّهات حقایق الهیه و کونیه جامعه مر جزئیّات راست که مراد به مسمیّات اسماء آدم اوست، بدو داده اند. پس او ــ صلّی اللّه علیه وسلّم ــ اوّل دلیل است بر اسم اعظم الهی.

فأشبه الدلیل فی تثلیثه.

یعنی: مشابه شد مردلیل از روی اشتمال بر تثلیث، که آن اصغر است و اکبر و حد اوسط.

و الدلیل دلیل لنفسه.

---

(۱) پا: از برای آنکه.

(۲) حیثیتین.

«لام» از برای عهد است. یعنی دلیل که روح محمدی است، دلیل است بر نفس خود در حقیقت؛ چه در میان او و ربّش امتیاز نیست مگر به اعتبار و تعیّن؛ لاجرم غیر نیست تا غیر خود را دلیل تواند بود. بیت:

آفتاب آمد دلیل آفتاب گر دلیلت بایداز وی رومتاب

ولما کانت حقیقته تعطی الفردیة الأولی بماهو مثلث النشأة، لذلک قال فی باب المحبة التی هی أصل الموجودات «حبّب إلیّ من دنیاکم ثلاث» بما فیه من التثلیث.

یعنی: از این جهت که حقیقت او ــ صلّی اللّه علیه وسلّم ــ حاصل است از تثلیثی که بر آن تنبیه کرده شد، گفت: «از دنیای شما سه چیز مرا دوست گردانیده شد». و محبّت را که اصل وجود است ظاهر ساخت در وی.

ثم ذکر النساء و الطیب و جعلت قرة عینه فی الصلاة.

یعنی: تقدیم کرد ذکر نساء و طیب را،بعد از آن گفت که روشنی چشم در صلات است.

فابتدأ بذکر النساء و أخرَّ الصلاة، وذلک لأن المرأة جزء من الرجل فی أصل ظهور عینها.

یعنی: ابتداء کرد به ذکر نساء و تأخیر کرد صلات را، از برای آنکه مرأة جزء رجل است در اصل ظهور عین مرأة؛ لاجرم اشتیاق به جانب مرأة دارد، چنانکه کل را بسوی جزو خود شوق و حنین است.

و چون ذکر کرد که رسول ما ــ صلّی اللّه علیه وسلّم ــ اوّل دلیل است بر پروردگارش؛ و گفت دلیل است مر نفس خود [را]، و کلام دیگر که «ولما کانت حقیقته» است بر سبیل [۳۲٤ــر] اعتراض واقع شد، رجوع به کلام اوّل کرد و گفت:

و معرفة الإنسان بنفسه مقدّمة علی معرفته بربه، فإن معرفته بربه نتیجة عن معرفته بنفسه. لذلک قال علیه السّلام «من عرف نفسه فقد عرف ربه».

یعنی: معرفت انسان به نفس خود مقدّم است بر معرفت ربّش، از برای آنکه شناختن رب نتیجه شناختن نفس خود است. و لهذا رسول ــ صلّی اللّه علیه وسلّم ــ فرمود که: «هر که نفس خود را بشناسد پروردگار خود را تواند شناخت».

فإن شئت قلت بمنع المعرفة فی هذا الخبر و العجز عن الوصول فإنه سائغ فیه، و إن شئت قلت بثبوت المعرفة. فالأول أن تعرف أنَّ نفسک لا تعرفها فلا تعرف ربک: و

الثانی أن تعرفها فتعرف ربک.

یعنی: اگر خواهی بگوی که معرفت حقیقت نفس ممکن نیست از روی عجز از وصول به معرفت کنه او، که این قول صحیح است، از برای آنکه حقیقت او را بازگشت به حقیقت ذات الهیه است، و ذات الهیه را ممکن نیست که هیچ احدی غیر او شناسد. آری، بیت:

کی عقل به ساحت جلال تو رسد کی وهم به کنه لایزال تو رسد
درکنه کمالت نرسد هیچ کسی کو جز تو کسی تا به کمال تو رسد

و اگر خواهی بگوی که معرفت نفس بحسب کمالات و صفاتش ممکن است بلکه عارفان را حاصل است و بواسطه معرفت کمالات نفس، دست ادراک ایشان به معرفت رب از روی اسماء و صفات واصل، که این نیز جایز است؛ لاجرم در مخاطبه نفس خویش بگوی؛ بیت:

دلاهمای وصالی بپرچرا نپری تراکسی نشناسدنه آدمی نه پری
تودلبری نه دلی لیک بهرحیله ومکر به شکل دل شده‌ای تاهزاردل ببری
گهی به خاک درآمیزی ازوفاودمی زعرش وفرش وحدودودوکون برگذری

پس حکم بر قول اول آنست که بدانی که حقیقت نفس خود را نمی‌شناسی؛ لاجرم حقیقت رب خویش را هم نمی‌شناسی. و بر قول دوم نفس خود را و صفات و کمالات او را می‌شناسی. پس به معرفت ربّ خویش راه می‌بری، اما می گویی؛ بیت:

سرّیست که جز نهفتنش نیست روا درّیست نفیس و سفتنش نیست روا
رازی که میان جانِ جان و جانست[3] دانستنی است و گفتنش نیست روا

فکان [۳۲۴ــ پ] محمد صلّی اللّه علیه وسلّم أوضح دلیل علی ربه، فإن کل جزء من العالم دلیل علی أصله الذی هو ربه فافهم.

یعنی: چون هر جزوی از عالم دلیل است بر اصلش و بر اسمی که رب اوست؛ لاجرم محمد ــ علیه السّلام ــ نیز دلیلی است واضح بر ربّ خویش، أعنی رب الأرباب که آن اللّه است سبحانه و تعالی. آری، بیت:

در بشر رو پوش کرده است[4] آفتاب فهم کن واللّه اعلم بالصواب

---

(۳) پا: رازی که میان جان و جانان جانست.

(٤) قا: گشته است.

فانما حبّب إليه النساء فحنَّ إليهن لأنه من باب حنين الكل إلى جزئه، فأبان بذلک عن الأمر فی نفسه من جانب الحق فی قوله فی هذه النشأة الانسانية العنصرية «و نفخت فيه من روحی».

بباید دانست که مرأة به اعتبار حقیقت عین رجل است، و به اعتبار تعیّن هر یکی از دیگری ممتاز. و چون مرأة در اصل از رجل ظاهر شده است؛ لاجرم بمنزلهٔ جزوی است منفصل گشته از او، و ظهور یافته به صورت اُنوثَت.

پس حنین او ـ صلّی اللّه علیه وسلّم ـ بسوی نسوان از باب حنین کل است به جزوش؛ لاجرم رسول ـ علیه السّلام ـ اظهار کرد به این قول امری را که در نفس اوست و هم امری را که در جانب الهی است؛ چه قول حق ـ سبحانه و تعالی ـ که می‌فرماید: «و نفخت فیه من روحی[5]»، دلالت می‌کند بدین که نسبت آدم به ربّش بعینها نسبت جزو است به کلّش و فرع به اصلش؛ و هر کلی را حنین است به جزوش، و هر اصل را شوق است بسوی فرعش؛ لاجرم از این روی ارتباط بین الطرفین حاصل باشد، و هر یک از وجهی محب باشد و از وجهی محبوب.

ثم وصف نفسه بشدة الشوق إلى لقائه فقال للمشتاقين «يا داود إنی أشد شوقاً إليهم» يعنی المشتاقين إليه. وهو لقاء خاص.

بعد از آن وصف کرد نفس خود را به شدت شوق به لقای آنکه مشتاق اوست. و چون محبّ مشتاق در حقیقت عین محبوب است اگر چه به اعتبار تعیّن غیر اوست «الی لقائه» گفت. پس خطاب کرد داود را از برای مشتاقان، و گفت: شوق من به لقای ایشان بیش از شوق ایشان است به لقای من.

و این لقای خاص است. یعنی لقای حق ـ سبحانه و تعالی ـ نفس خود را در صورت محب مشتاق لقای خاص است، و غیر لقای اوست مر نفس خود را در صورت اطلاق کلی [۳۲۵ـر] و غیب اصلی.

و این لقا را خصوصیتی است که بی این تجلی معیّن حاصل نمی‌شود، چنانکه در اوّل کتاب گذشت. ولهذا شوق او[6] از شوق ایشان زیاده است از برای آنکه این لقا که مطلوب حق است بی وجود محب، که مرآت جمال نمای اوست، حاصل نمی‌شود؛ لاجرم حق را اشتیاق لقای محب پیش از وجود او بود، و محب پیش از

(۵) س ۱۵ ی ۲۹ و س ۳۸ ی ۷۲.
(٦) قا: انسان.

وجود خاص خود مشتاق نبود.

و هیچ شبهه نیست که شدّت اشتیاق بحسب طول مدت و کمال شوق هر مشتاق به اندازهٔ علم اوست به کمال جمال و به مقدار ادراکش کمالات ظاهره را در محبوبش.

و حق ــ سبحانه و تعالی ــ منبع علم ذاتی و صفاتی است و به نصیب هر[7] عالم از حضرت علم اوست. پس علم او بحقیقتِ محبوب و کمالاتش اتم بود؛ لاجرم شوق و محبت او اقوی و اعظم باشد از محبّت و شوق هر که محبّ و مشتاق اوست؛

لاجرم چنانکه مقتضای عشق است و موجب شوق، محبِ خود را گاهی به شیره و شیر بنوازد، و گاهی چون شکرش در آب بگدازد، و گاهی اَز چاشنی شراب شوقش مست خراب[8] سازد، و گاهی جگرش بر آتش حسرت کباب سازد از غلبات شوق و سلبات ذوق چندان لابهٔ عاشقانه کند که محب مسکین را آشفته و دیوانه کند، واگر محب بیچاره راه[9] افاقت پوید جام مالامالش پیاپی دهد و گوید؛ بیت:

این بخورَد جام دگر آرمش — فارغ و هشیار بنگدارمش
از عدمش من بخریدم بزر — بی می و بی مائده کی دارمش[10]
شیره و شیرش بدهم رایگان — لیک چو انگور بیفشارمش
همچو سرِخویش همی پوشمش — همچو برِخویش همی خارمش
روح من است و فرح روح من — دشمن و بیگانه نینگارمش[11]
اوست گرفتار، ولی آن کنم — که تو بگویی که گرفتارمش

چون محب پر نیاز از محبوب دلنواز آن محبت و دلنوازی و آثار شوق و چاره سازی بیند، در مقام سکر گوید؛ بیت: **[۳۲۵ــپ]**

جز لطف و جز حلاوت خودازشکر چه آید — جز نور پخش کردن خود از قمر چه آید
جز رنگهای دلکش از گلستان چه خیزد — جز برگ و جز شکوفه از شاخ تر چه آید
جز طالع مبارک از مشتری چه یابی — جز نقدهای روشن از کان زر چه آید
آن آفتاب تابان مرلعل را چه بخشد — وزآب زندگانی اندر جگر چه آید
از دیدن جمالی کو حسن آفریند — باللّه یکی[12] نظر کن کاندر نظر چه آید

---

(۷) پا: همه.
(۸) پا: مست و خراب.
(۹) قا، پا: براه.
(۱۰) قا: کی آرمش.
(۱۱) پا: بنگذارمش.
(۱۲) پا: یک.

مائیم و شورِ مستی، مستی و بت پرستی — ز ینسان که ما شد ستیم از مادگر چه آید
چیزی زماست باقی مردانه باش ساقی — درده می رواقی ز ین مختصر چه آید
چون گل رو یم بیرون با جامهای پرخون — مجنون شو یم مجنون، ازخواب وخور چه آید
ای شه صلاح دین تو بیرون مشوزصورت — بنما فرشتگان را تو،کز بشر چه آید

فإنه قال في حديث الدَّجال إن أحدكم لن يرى ربه حتى يموت؛ فلابد من الشوق لمن هذه صفته.

تعلیل این سخن است که مشاهده جمال خو یش در آیینهٔ محب لقای خاص است؛ چه قول او ــ علیه السَّلام ــ که گفت که «هیچ یکی از شما رب خود را نمی بیند تا از خود نمیرد»، دلالت می کند بر این معنی که ملاقات میان بنده و پروردگارش عزّ و جلّ ــ مترتب است بر موت عبد. و آنچه مترتب بر امر خاص باشد هر آینه خاص خواهد بود.

پس از شوق چاره نباشد، یعنی چون لقای خاص موقوف بر موت است؛ لاجرم آن را که رب خو یش جز به مردن نتواند دید از اشتیاق گز یر[13] نباشد.

و بباید دانست که این خطاب مؤمنان موحد راست نه کافران محجوب را؛ چه مراد از موت، یا موت ارادی باشد یا موت طبیعی.

و اوّل که حاصل است عارفان را موجب لقای حق است ــ سبحانه و تعالی ــ بحسب تجلیّات اسمائیه و صفاتیه یا ذاتیه بقدر استعدادت ایشان بر قطع منازل و مقامات.

و دوم عامهٔ موحدان را موجب لقا است، ز یرا که موت طبیعی به حکم «فکشفنا عنک غطاءک»[14] واسطه حدت نظر و کشف غطاء است؛ لاجرم ایشان را لقاء حاصل نمی شود مگر بعد از آنکه حاصل شود موت طبیعی، و منکشف گردد نعیم اخروی.

پس متجلی شود حق ــ سبحانه و تعالی ــ بر ایشان به صور عقاید ایشان، چنانچه حدیث تحول دال است بر این.

و اما منکران محجوب که حق تعالی بر دلهای ایشان مهر نهاده است و هیأت مظلمه و اخلاق ذمیمهٔ مکتسبه زنگار آیینه دل ایشان گشته، و به حکم «کلا بل ران

---

(۱۳) قا: گر یز.
(۱٤) س ۵۰ ی ۲۲.

علی قلوبهم[۱۵]» به مقام رین انجامیده، حق ــسبحانه و تعالیــ نظر بسوی ایشان نمی اندازد، و به کلام [۳۲۶ــر] خویش ایشان را مشرف نمی سازد؛ لاجرم اشتیاق به لقای ایشان ندارد، کما قال ــصلّی اللّه علیه وسلّمــ: «من احبّ لقاء اللّه احبّ اللّه لقاؤه، و من اکره لقاء اللّه اکره اللّه لقاؤه». و قال ــعزّ و جلّــ: «من کان فی هذه أعمی فهو فی الآخرة أعمی و أضل سبیلاً»[۱۶]. بیت:

نظر امروز پیدا کن اگر فردا لقا خواهی
که اینجا هر که هست اعمی بود در آخرت اعما
نخستین دیده روشن کن به نور سینهٔ صافی
که تا بینی کلیم[۱۷] آسا سنای قدس در سینا
حجاب طلعت جانان تویی تست ای نادان
حجاب از پیش برخیزد چو تو از خود شوی یکتا
برای وعدهٔ فردا مباش امروز درزحمت
اگر دیدار می خواهی ز دید خویشتن فردا

فشوق الحق لهؤلاء المقربین مع کونه یراهم فیحبّ أن یروه و یأبی المقام ذلک. فأشبه قوله «حتی نعلم» مع کونه عالماً. فهو یشتاق لهذه الصفة الخاصة التی لا وجودلها إلا عند الموت.

پس شوق حق فی نفس الأمر ثابت است مر این مقرّبین را، با آنکه حق ایشان به شهود ازلی می بیند و دوست می دارد که این مقرّبان مشتاق و سوختگان لواعج اشتیاق او را در صور تجلّیات و مظاهر اسماء و صفات ببینند، ومقام،اباء این می کند از برای آنکه مقام دنیاوی مقام حجاب است.

پس هر که از حجاب بیرون نیاید به موت ارادی یا موت طبیعی، حجاب از او مرتفع نمی شود و مشاهده ربّ میسّر نمی گردد.

پس حدیث اشتیاق حق شبیه قول اوست که می گوید: «حتی نعلم[۱۸]»، از برای آنکه حق ــعزّ وجلّــ اعیان این مقرّبان را درغیب پیش از ظهور ایشان به وجود عینی می دید، و این رؤیت ابداً متغیّر نی؛ با وجود آن نفس خود را به شوق وصف می کند و شوق مقتضی فقدان صورت محبوب است.

---

(۱۵) س ۸۳ ی ۱٤.
(۱٦) س ۱۷ ی ۷۲.
(۱۷) قا: که بینم کلیم.
(۱۸) س ٤۷ ی ۳۱.

پس این شوق حق را بحسب مقام جمع نیست بلکه بحسب مقام تفصیل است، چنانکه در قول حق ــ سبحانه و تعالی ــ که می گوید: «تا بدانیم» بتقدیم رسید که حق را علم به معلومات حاصل است ازلاً و ابداً.

پس قول «حتی نعلم[19]» از مقام اختیار و تجلیّات اسم خبیر باشد، و این اختیار جز در صورت مظاهر نتواند بود؛ لاجرم حق تعالی مشتاق است این صفت[20] خاصه را که او را وجود نیست جز به موت.

پس اشتیاق حق در صور مظاهر بحصول صفت رؤیتی است که جز به ارتفاع حجاب عند الموت [۳۲۶ــپ] و جز به شهود حق در تجلیّاتش حاصل نمی شود.

فیبل بها شوقهم إلیه کما قال تعالی فی حدیث التردد وهو من هذا الباب «ما ترددت فی شیء أنا فاعله ترددی فی قبض عبدی المؤمن یکره الموت و أکره مساءته ولابد له من لقائی». فبشّره.

پس تسکین می کند حق، آتش شوق ایشان را به آب وصال و نسیم ارتفاع حجب جمال که حصول آن جز به موت نیست. چنانکه در حدیث تردّد فرمود که «در هیچ چیز که فعل آن خواسته باشم تردد نکردم چنان تردد که در فیض بندهٔ مؤمن کردم که آن بنده موت را مکروه می دارد، و من اساءت او را مکروه می دارم از برای آنکه او را دوست می دارم، و محب مکروه داشتهٔ محبوب را مکروه می دارد، اما او را از لقای من چاره نی. پس بشارت ده محبّ را به لقای من».

و ما قال له لابد له من الموت لئلا یغمه بذکر الموت.

و حضرت حق نگفت که چاره نیست مؤمن را از موت، تا به ذکر موت او را غمگین نسازد بلکه لقاء را ذکر کرد که سرمایهٔ نشاط و پیرایهٔ ذوق و انبساط و واسطهٔ نیل این سعادت موت است؛ لاجرم به ذکر احد المتلازمین ایماء می کند بدین معنی که؛ بیت:

مرگ از پی خلاص توغمخوار و واسطه است
جان کن نثار واسطه، غمگین چه مانده‌ای

مرگ است چهره شوی حیات تو همچومی
می بر کف است چهره پر از چین چه مانده‌ای

(۱۹) س ٤۷ ی ۳۱.
(۲۰) پا: صورت.

تا عاشق مشتاق از غایت سطوات[۲۱] اشواق می گوید؛ بیت:

بکش مراومیندیش وکام خویش برآر　　که عمرهاست که من طالب رضای توام

ولما كان لايلقى الحقّ إلا بعد الموت كما قال عليه السّلام «إن أحدكم لايرى ربه حتى يموت» لذلك قال تعالى «ولابد له من لقائى». فاشتياق الحق لوجود هذه النسبة.

و چون مؤمن را لقای حق ــسبحانه و تعالیــ بی موت حاصل نمی‌شود، چنانکه حضرت خواجه ــعلیه السّلامــ فرمود که: «هیچ احدی از شما تا نمیرد، حق را نمی بیند»؛ لاجرم حق ــسبحانه و تعالیــ گفت: او را از لقای من یعنی از موت که واسطهٔ لقای من است، چاره نیست.

پس اشتیاق حق تعالی جز بحصول این صفت نیست که آن شوق و رؤیت است در مظاهری که منقاد اوامر و نواهی اند.[۳۲۷ــر]

يحن الحبيب إلى رؤيتى　*　وإنى إليه أشد حنينا
وتهفوالنفوس ويأبى القضا　*　فأشكوالأنين ويشكوالأنينا

این ابیات به لسان حق است از مقام شوق؛ یعنی محب اظهار اشتیاق به رؤیت من می کند، و حالانکه شوق من بسوی او زیاده است از شوق او. آری نفوس اضطراب می نماید و طلب رؤیت می کند، ولیکن قضای الهی و تقدیر رحمانی پیش از حلول اجل و انقطاع سلاسل امل اباء می کند رؤیت را؛ چه قضا و قدر، تقدیر و تعیین کرده هر اجلی را وقتی معیّن، که تقدیم و تأخیر از او ممکن نیست. پس چون چنین است شکایت از أنین تا وقت اجل مراد محب را شامل است. بیت:

هیچ عاشق خود نباشد وصل جو　　که نه معشوقش بود جویای او
هیچ بانگ کف زدن ناید بدر　　از یکی دست توبی دست دگر[۲۲]
در دل تو مهر حق چون شد دوتو　　هست حق را بی گمانی مهر تو
تشنه می نالد که ای آب گوار　　آب هم نالد[۲۳] که کوآن آب خوار

فلما أبان أنه نفخ فيه من روحه، فما اشتاق إلا لنفسه. ألا تراه خلقه على صورته لأنه من روحه؟

---

(۲۱) قا: از سطوات.

(۲۲) پا: بیت را ندارد.

(۲۳) پا: می نالد.

یعنی: چون حق تعالی اظهار کرد که در مجلای انسانی از روح خویش دمیده است؛ لاجرم بحسب حقیقت اشتیاق او هم به نفس خویش و هویت متعیّنه به تعیّنات خلقیهٔ خود باشد. بیت:

نیست غیر او که دارد غیر دوست در حقیقت اوست، شوقش هم بدوست

نمی بینی که حق ــ سبحانه و تعالی ــ انسان را چگونه بر صورت خویش آفرید؛ و این بدان جهت است که در وی از روح خود دمیده است.

ولما كانت نشأته من هذه الأركان الأربعة المسماة فى جسده أخلاطاً، حدث عن نفخه اشتعال بما فى جسده من الرطوبة، فكان روح الانسان ناراً لأجل نشأته.

و چون نشأت انسان از ارکان اربعه است، که در جسدش مسمّی است به اخلاط اربعه، حادث شد از نفخ حق اشتعال به آنچه در جسد اوست از رطوبت. و مراد از این اشتعال افروختن آتش حرارت غریزیه است که حاصل می گردد از سریان روح حیوانی در اجزای بدن، و مشتعل [۳۲۷ــپ] می شود بواسطهٔ رطوبت غریزیه. و این رطوبت بمنزلهٔ روغن است مر چراغ را. چون نشأت جسمانیهٔ انسان عنصریه است، روح حیوانیه یا نفس ناطقه او به صورت ناریه ظاهر شد که موجب اشتعال است به حرارت غریزیه.

ولهذا ما كلم الله موسى إلا فى صورة النار وجعل حاجته فيها.

یعنی: از برای اینکه روح در بدن ظاهر شد به صورت ناریه، حق تعالی تجلّی نکرد موسی را ــ علیه السّلام ــ مگر در صورت نار، و مراد او را نیز در نار ساخت.

فلو كانت نشأته طبيعية لكان روحه نوراً.

یعنی: اگر نشأت انسان غیر عنصریه بودی چون نشأت ملایکه که فوق سماوات اند، و آن نشأت طبیعیه نوریه است، هر آینه روح او ظاهر شدی به صورت نوریه.

و كنّى عنه بالنفخ يشير إلى أنه من نَفَس الرحمن، فإنه بهذا النفس الذى هو النفخة ظهر عينه، و باستعداد المنفوخ فيه كان الاشتعال ناراً لا نوراً.

و از این حدوث و ظهور کنایت کرد به نفخ، و اشارت نمود بدانکه حصولش از نفس رحمانی است؛ لاجرم بدین نفس که نفخه است ظاهر شد عین او. أعنی به وجود خارجی حاصل گشت عین روح در خارج، یا عین انسان؛ و به استعداد منفوخ که بدن است اشتعال در وی به صورت ناریه شد نه به هیأت نور، از آنکه بدن انسان عنصری

است نه طبیعی نوری.

فبطن نَفَس الرحمن فیما کان به الانسان إنساناً.

پس مستتر شد حق؛ یعنی روح حاصل از نَفَس رحمانی در جوهری که انسان به آن انسان است که روح حیوانی است که به وی ظاهر می شود صورت انسانی.

ثم اشتق له منه شخصاً علی صورته سماه امرأة، فظهرت بصورته فحنَّ إلیها حنین الشیء إلی نفسه، و حنت إلیه حنین الشیء إلی وطنه.

بعد از آن بیرون آورد از او شخصی بر صورتش، و او را امرأة نام نهاد. پس میل کرد بسوی او چون میل کل به جزوش. و مرأة نیز بسوی او میل کرد چون میل چیزی به وطنش، أعنی اصلش.

فحببت إلیه النساء، فإن اللّه أحب من خلقه علی صورته و أسجدله ملائکته النوریین علی عظم قدرهم و منزلتهم وعلو نشأتهم الطبیعیة. فمن هناک وقعت المناسبة.

یعنی: بواسطهٔ این معنی محبوب گردانیده شد نساء مر رسول را، از برای آنکه حق دوست داشت آن را که بر صورت خویش آفرید و امر کرد به سجود او ملایکهٔ نورانی را، با وجود عظمت قدر و کمال منزلت و علو نشأت طبیعیهٔ ایشان. پس از این حنین که از طرفین [۳۲۸ــر] حاصل است واقع شد مناسبت میان عبد و رب او؛ چه عبد را حنین است[۲۴] بسوی رب، و رب را بسوی او. و نیز گویند: به صورت واقع شد مناسبت میان رجل و مرأة، چنانکه میان حق و رجل.

و الصورة أعظم مناسبة و أجلها و أکملها: فإنها زوج أی شفعت وجود الحق، کما کانت المرأة شفعت بوجودها الرجل فصیرته زوجاً.

یعنی: حال آنست که مخلوق بودن انسان به صورت حق ــ سبحانه و تعالی ــ اعظم است از جهت مناسبت میان عبد و ربّش، و اجل و اکمل است از برای آنکه صورت انسانیه زوج ساخت صورت رحمانیه را، چنانکه صورت مرأة صورت رجل را زوج گردانید.

فظهرت الثلاثة حق و رجل و امرأة؛ فحن الرجل إلی ربه الذی هو أصله حنین المرأة إلیه. فحبب إلیه ربه النساء کما أحب اللّه من هو علی صورته.

پس ظاهر شد ثلاثه، که حق و رجل و مرأة است، و فردیت بحصول پیوست و

---

(۲٤) قا: چه عبد حنین راست.

به ازای آن در نسخه انسانیه روح و قلب و نفس ظاهر شد. پس حنین و شوق رجِل بسوی ربّش، که اصل اوست، چون حنین مرأة است بسوی رجل؛ لاجرم محبوب گردانیدش رب نساء را بسوی رجل[۲۵]. چنانکه حق دوست داشت آن را که بر صورت اوست. و از برای اینست حنین قلب بسوی روح و حنین نفس بسوی قلب.

فما وقع الحب إلا لمن تكوّن عنه، وقد كان حبه لمن تكوّن منه و هو الحق. فلهذا قال «حُبِّبَ» ولم يقل أحببت من نفسه لتعلق حبه بربه الذى هو على صورته حتى فى محبته لامرأته؛ فإنه أحبها بحب اللّه إياه تخلقاً إلهياً.

پس واقع نشد حب رجل مگر آن را که از او متکوّن شد که آن مرأة است، و حالانکه حب رجل متعلق بود به حق که این رجل از او متکوّن است. و از برای ایماء بدین معنی رسول ـ صلّی اللّه علیه وسلّم ـ گفت که: «دوست گردانیده شد نساء بر من». و نگفت که من دوست داشتم ایشان را؛ چه تعلّق حبّ او ـ علیه السّلام ـ به ربّی بود که بر صورتش مخلوق است.

حاصل اینکه رسول ـ علیه السّلام ـ محبّ حق بود و بس، اما حق او را محب نساء ساخت از برای ظهور هویتش در نسوان.

پس محبت او مرأة را نتیجه‌ای از نتایج محبت الهیه است که در جبلت و ذاتش مرکوز است؛ چه مرأة مظهری است از مظاهر کلیّه که متفرّع می شود از او مظاهر کثیره.

و چون ظهور این محبّت در رسول ـ صلّی اللّه علیه وسلّم ـ بواسطه محبّت حق بود رسول را، شیخ ـ قدّس اللّه سرّه ـ فرمود که: رسول مرأة را به همان **[۳۲۸ـ پ]** دوستی دوست می دارد که حق رسول را بدان دوست داشت؛ لاجرم دوست داشتن رسول مرأة را از برای تخلّق است به خُلق الهی که آنچه بر صورت اوست و از او متفرّع شده است دوست[۲۶] می دارد. پس بواسطهٔ کمال تخلّقش به اخلاق الهیه در شأن او نازل شد که: «انک لعلی خلق عظیم[۲۷]».

ولما احب الرجل المرأة طلب الوصلة أى غاية الوصلة التى تكون فى المحبة، فلم يكن فى صورة النشأة العنصرية أعظم وصلة من النكاح، ولهذا تعم الشهوة أجزاءه

(۲۵) قا: «رجل» نبود.

(۲٦) قا: و+ دوست.

(۲۷) س ٦۸ ی ٤.

کلها، و لذلک أمِرَ بالاغتسال منه، فعمت الطهارة کما عم الفناء فیها عند حصول الشهوة.

یعنی: از برای آنکه رجل مرأة را دوست داشت، و مرأة نیز رجل را دوست داشت، و هر یکی با دیگری طلب غایت وصلت کرد شهوت اجزای بدن را شامل گشت، کما قیل:

اذا ما تجلی **لی فکلی نواظر** ＊ و ان هونا **دانی فکلی** مسامع

پس از برای عموم شهوت و رغبت بسوی آنکه او را وجه غیر یت وامتیاز هست از حق، هر یکی را حق تعالی امر کرد به غسل جمیع اجزای بدن. پس عموم یافت طهارت. چنانکه شهوت و محبت موجبه مر فنای محب را در محبو بش عموم داشت.

فإن الحق غیور علی عبده أن یعتقد أنه یلتذ بغیره.

از برای آنکه حق ــ سبحانه و تعالی ــ غیور است، غیرت می برد بر بندهٔ خود که اعتقاد کند بر این وجه که بغیر حق لذت دارد. أعنی به آنچه اسم غیر و سِوَی بر وی اطلاق کرده می‌شود و به صفت حدوث و امکان متصف می گردد؛ اگر چه در حقیقت غیر نیست. و از برای آن فرمود: «أن یعتقد أنه یلتذ بغیره»، که عارف در حالت التذاد از غیر اعتقاد آن می کند که لذت از حق می یابد که در این صورت ظاهر است و خود را مشغول با حق می بیند نه بغیر؛ لاجرم بر این تقدیر موجب غیر یت نباشد، ولکن چون این صورت متعیّنه ممتاز است از مقام جمعی کمالی الهی و متسم به سمت حدوث و ملطّخ به انجاس ونقایص، حق بر وی ایجاب غسل کرد تا مطهرش سازد از آلایش نقایصی که بواسطهٔ توجه بسوی آن صورت اکتساب کرده است. ولهذا فرمود:

فطهره بالغسل لیرجع بالنظر إلیه فیمن فنی فیه، إذ لایکون إلا ذلک.

پس بنده را به غسل طاهر ساخت تا رجوع کند [۳۲۹ــ ر] بسوی حق، و به امعان نظر و اجالت بصر مشاهده کند حق را در آنچه خود در وی فانی شده است که آن مرأة است؛ زیرا که از رجوع چاره نیست و از شهود ذاتش گزیرنی. پس اگر رجوع بسوی او در حیات دنیاو یه حاصل شود، شهود در وی باشد، و إلاّ حاصل گردد در آخرت.

فإذا شاهد الرجل الحق فی المرأة کان شهوداً فی منفعل، و إذا شاهده فی نفسه ــ من حیث ظهور المرأة عنه ــ شاهده فی فاعل.

پس هر گاه که مشاهدهٔ حق کند در مرأة، شهود او در منفعل باشد؛ چه مرأة

محل انفعال است. و اگر مشاهدهٔ حق کند در نفس خود و مشاهده کند که مرأة از نفس او ظاهر شده است مشاهد حق باشد در صور فاعل.

و إذا شاهده فی نفسه من غیر استحضار صورة ما تکوّن عنه کان شهوده فی منفعل عن الحق بلا واسطة.

و چون مشاهدهٔ حق کند در نفس خویش، بی آنکه ملاحظه کند ظهور مرأة را که متکوّن است از نفس رجل، شهود او در منفعل باشد از حق بی واسطه؛ چه نفس او منفعل است از حق بی واسطه.

فشهوده للحق فی المرأة أتم و أکمل، لأنه یشاهد الحق من حیث هو فاعل منفعل؛ و من نفسه من حیث هو منفعل خاصة.

پس شهود رجل حق را در مرأة اتمّ و اکمل باشد؛ چه اینجا مشاهده حق است از این روی که فاعل منفعل است.

اما وجه فاعلیتش آنست که حق ظاهر در صورت مرأة تصرّف می کند در نفس رجل ــ تصرّف کلی ــ و او را منقاد و محبّ نفس خود می گرداند.

و اما وجه منفعلیّتش آنکه در این صورت محل تصرّف رجل است و تحت ید او و منقاد امر و نهیش. لاجرم صحیح شد که شهود رجل حق را در مرأة شهود حق است در فاعلیّت و منفعلیّت، پس اکمل باشد.

فلهذا أحب صلّی اللّه علیه وسلّم النساء لکمال شهود الحق فیهن، إذ لایشاهد الحق مجرداً عن المواد أبداً، فإن اللّه بالذات غنی عن العالمین.

و از برای این معنی رسول ــ صلّی اللّه علیه وسلّم ــ نساء را دوست داشت؛ چه شهود حق را در ایشان کمال است، و حق مشاهده کرده نمی شود ابداً مجرّد از مواد؛ چه حق تعالی بالذات غنی است از عالمین. و از این وجه اصلاً نسبتی نیست میان او و میان چیزی. پس ممکن نیست شهود او مجرّد از مواد.

وإذا کان الأمر من هذا الوجه ممتنعاً، ولم تکن الشهادة إلا فی مادة، فشهود الحق فی النساء أعظم الشهود و أکمله.

چون شهود[۲۸] از وجه تجرّد ممتنع باشد و شهادت از ماده منفک نی، پس شهود حق در نساء از سایر مواد اعظم و اکمل باشد. و اکملیّت شهود **[۳۲۹ــپ]** در نساء در حالت نکاح نیز هست که موجب فنای محب است در محبوب. و کمال شهود در غیر

(۲۸) پا: چه شهود.

این حالت به نسبت با کسی است که ملاحظهٔ جمال حق می کند در صور اکوان، و غافل نمی‌شود مگر در اوقات یسیره.

و أعظم الوصلة النكاح وهو نظير التوجه الإلهى على من خلقه على صورته ليخلفه فيرى فيه نفسه فسوّاه و عدله و نفخ فيه من روحه الذى هو نفسه.

و اعظم وصلت نکاح است، یعنی مجامعت. و آن نظر توجه الهی است از برای ایجاد انسان، تا مشاهده کند در وی صورت و عین خود را. از برای این تسو یه و تعدیل کرد، و از روح خود در وی بدمید.

همچنین ناکح نیز متوجه می‌شود از برای ایجاد ولد که بر صورت او باشد، و نفخ می کند در وی بعض روح خود را، که نطفه بر آن مشتمل است تا مشاهده کند نفس و عین خود را در مرآت ولدش، و خلیفه باشد بعد از او. پس این نکاح معهود نظیر نکاح اصلی ازلی شد.

فظاهره خلق و باطنه حق.

پس ظاهر آنچه حق آن را تسو یه و تعدیل کرده است از صورت انسانیه خلق است موصوف به عبودیت، و باطن او حق است از برای آنکه باطنش از روح الهی است که مدبّر مظاهر است و مربی او، بلکه عین اوست ظاهر گشته به صورت روحانیه.

و لهذا وصفه بالتدبير لهذا الهيكل، فإنه تعالى به «يدبّر الأمر من السماء» وهو العلو، «إلى الارض»، و هو أسفل سافلين، لأنها أسفل الأركان كلها.

یعنی: از برای حق بودن باطنش مدبّر هیکل انسانی آمد. و مدبّر غیر حق نتواند بود؛ چه حق ــ سبحانه و تعالی ــ است که تدبیر امر وجود می کند در ارواح که «یدبّر الأمر من السماء[۲۹]» یعنی از علو بسوی ارض بدن که اسفل ارکان است. و در عالم انسانی مرأة به نسبت بارجل چون ارض است به نسبت باسماء. پس روح مدبّر به صورت رجل و مرأة همان مدبّر سماء و ارض است.

و سما هن بالنساء وهو جمع لا واحد له من لفظه، ولذلک قال عليه السّلام «حبّب إلى من دنياكم ثلاث: النساء» و لم يقل المرأة.

و زنان را به لفظ نساء ذکر کرد، و آن جمعی است که او را از لفظش واحد نیست و در جوهر حروفش دلالت بر تأخّر است. و لهذا رسول ــ علیه السّلام ــ در

(۲۹) س ۳۲ ی ۵.

حدیث «حبّب إلی...» به لفظ نساء تسمیه کرد و مرأة نگفت تا به لفظی که از نساء مأخوذ است [۳۳۰ـر] و آن تأخیر است اشارت کند به تأخّر مرتبهٔ ایشان از مرتبهٔ رجال، و به تأخّر وجود ایشان.

فراعی تأخر هن فی الوجود عنه، فإن النُّسأة هی التأخیر قال تعالی «إنما النسیء زیادة فی الکفر». و البیع بنسیئة یقول بتأخیر.

پس به ایراد لفظ نساء مراعات تأخّر نسوان در وجود از رجل بتقدیم رسانید؛ چه معنی «نُسأة» تأخیر است. چنانکه حق سبحانه می فرماید که «نسیء زیاده است در کفر».

و تفسیر آیت آنست که کفّار صبر نمی کردند از قتل و نهب و فساد، تا بیرون آمدن اشهر حرم، که رجب و ذوالقعده و ذوالحجة و محرم است[30]؛ که ثلاثهٔ سَرد و واحد فرد عبارت از اوست، و حرمت را تأخیر می کردند به اشهر دیگر، و در اشهر حرم قتال می نمودند. پس آیت نازل شد که تأخیر حرمت اشهرحرم به اشهر[31] دیگر زیاده است در کفر؛ چه در اینجا محرم را محلل و محلل را محرم ساختن است، و این تبدیل و تحریف احکام الهیه است، و در بیع به نسیه نیز معلوم است که معنی تأخیر هست.

و لذلک ذکر النساء.

پس از برای تأخّر ایشان از رجل در وجود، رسول ـ علیه السّلام ـ به لفظ نساء ذکر کرد، و مرأة نگفت.

فما أحبهن إلا بالمرتبة و أنهن محل الانفعال. فهن له کالطبیعة للحق التی فتح فیها صور العالم بالتوجه الإرادی و الأمر الإلهی الذی هو نکاح فی عالم الصور العنصریة، وهمة فی عالم الأرواح النوریة، و ترتیب مقدمات فی المعانی للإنتاج. و کل ذلک نکاح الفردیة الأولی فی کل وجه من هذه الوجود.

پس رسول ـ علیه السّلام ـ ایشان را دوست نداشت مگر به مرتبه [ای] که ایشان راست در حضرت حق ـ سبحانه و تعالی ـ که آن مرتبهٔ طبیعت کلیّه است. و بدان جهت دوست داشت که قابلات تأثیر و انفعال اند؛ لاجرم نساء رجل را بمنزلهٔ طبیعت اند مرحق را، که در این طبیعت فتح کرد صور عالم را به توجه ارادی و امر الهی

(۳۰) قا: «و محرم است» نبود.

(۳۱) پا: اشهر به اشهر.

که آن نکاح است در عالم صور عنصر یه، و همت است در عالم ارواح نور یه، و ترتیب مقدّمات در معانی از برای انتاج هر یک نکاح فردیت اولی است در هر وجهی از این وجوه.

و شرح این مقال آنست که اوّل نکاحات اجتماع آسمانی است ایجاد عالم ارواح و صورش را در نفس رحمانی که آن صور مسمّی است به طبیعت کلیّه. بعد از آن اجتماع ارواح نور یه از برای ایجاد عالم اجسام طبیعیهٔ عنصر یه. [۳۳۰ــپ] بعد از آن اجتماعات آخر که منتج اند مولّدات ثلاث و لواحقش را. و از برای آنکه اجتماعات اسمائیه و اجتماعات ارواح نور یه و اجتماعات معانی منتجه مرنتایج معنو یه را در براهین داخل نیستند در زمان، هر یکی را از قبل نکاح فردیّت اولی داشت که ذات احدیت و اسماء الهیه و طبیعت کلیّه است در مرتبهٔ وجودیه.

و اجتماعات آخر که سبب موالید است، آن را نکاحات ثانیه و ثالثه است، تا منتهی شود به نکاح رابع که آن آخر نکاحات کلیّه است.

و چون تأثیر ارواح نور یه به توجه و همّت است، و تأثیر مقدّمات به ترتیب خاص؛ شیخ فرمود: همّت در عالم ارواح و ترتیب مقدّمات در معانی همه[۳۲] از تفار یع نکاح اوّل اند و داخل در وی بر وجهی از این وجوه ثلا ثه، که نکاح در صور عنصر یه است و همت در عالم ارواح و ترتیب مقدّمات در عالم معانی.

فمن أحب النساء علی هذا الحد فهو حب الهی، و من أحبهن علی جهة الشهوة الطبیعیة خاصة نقصه علم هذه الشهوة، فکان صورة بلا روح عنده، و إن کانت تلک الصورة فی نفس الأمر ذات روح و لکنها غیر مشهودة

پس هر که نساء[۳۳] را بدین حد دوست دارد، أعنی علمش به حقیقت محبوب شامل باشد، و اصل انوار او را بشناسد که از کجاست، حبّ او حبّ الهی باشد؛ و هر که ایشان را خاصه به جهت شهوت طبیعیه دوست دارد علم او به حقیقت این ناقص باشد و محبت و شهوت نزد او صورت بی جان بود. و اگر چه در نفس امر این صورت ذات روح است اما غیر معلومه باشد.

لمن جاء لامرأته ــ أو لأنثی حیث کانت ــ لمجرد الالتذاذ، ولکن لایدری لمن. فجهل من نفسه ما یجهل الغیر منه مالم یسمّه هو بلسانه حتی یعلم.

---

(۳۲) قا: و+ همه.

(۳۳) پا: انسان.

آن کس که راجع شدن او با مرأة از برای مجرّد التذاذ باشد و نداند که لذت از که می یابد، و معلوم نکند که متجلّی به این لذت کیست، پس در حقیقت او جاهل باشد به امر نفس خود را، و نمی داند که مظهری است از مظاهر حق سبحانه؛ از برای این مرأة را نیز که صورتی است از صور نفس او نمی داند و نمی شناسد که در حقیقت غیر او نیست؛ لاجرم نمی شناسد که حقیقتی که متجلی به صورت اوست آن حقیقت است که لذت می یابد از حق که متجلی است به صورت مرأة. پس او از نفس خویش نمی داند آن را که تا نگوید دیگران از او نمی دانند. بیت:

نیست در هستی بَتَر از ناشناخت   یار با او و نیارد[۳۴] عشق باخت

کما قال بعضهم: [۳۳۱ـ ر]

صح عند الناس أنی عاشق * غیر أن لم یعرفوا عشقی لمن

یعنی: به حکم آنکه می گویند که عشق واشک را نتوان نگه داشت، خلق می دانند که عاشقم و از اشک گلگون و چهرهٔ کاهی می شناسند که در عاشقی صادقم.

مرا اگر تو ندانی بپرس از این شبها   بپرس از رخ زرد و زخشکی لبها
میان صد کس عاشق چنان پدید بود   که آفتاب و مه اندر میان کوکبها

اگر چه عاشقیِ مرا می دانند، اما معشوق حقیقی مرا نمی شناسند. مجنون در صورت لیلی آشفتهٔ جمالی است که جز آن جمال همه قبیح است.

شخصی به خواب دیدست مجنون عامری را   آن از اوان فطرت مست مدام لیلی
پرسید کای برادر اندر مقام پرسش   حکم از جلالت آمد یا از خرام لیلی
گفتا همین اشارت آمد زحیّ قادر   شرمت نبُد که مارا **خواندی به** نام لیلی
چون دلبر حقیقی از پرده ها برون شد   آنجا کدام مجنون، آنجا کدام لیلی

کذلک هذا أحبَّ الالتذاذ فأحب المحل الذی یکون فیه وهو المرأة، ولکن غاب عنه روح المسألة. فلو علمها لعلم بمن التذّ و من التذّ

یعنی: همچنین این رجل جاهل دوست داشت التذاذ را، و محلی را که التذاذ از او حاصل است که آن مرأة است، ولکن غایب شد از او روح مسأله، که اگر به علم یقینی یا عیانی و شهودی دانستی، هر آینه در یافتی که کیست که لذت می یابد و از که لذت می یابد.

---

(۳٤) پا: نداند.

وکان کاملاً.

و کامل بودی از برای مشاهدهٔ او حق را، هم در نفس خود وهم در محبوب خویش. بیت:

هرکه ازعشق حقیقی بوی بَرَد عاشق ومعشوق راداندکه کیست

و کما نزلت المرأة عن درجة الرجل بقوله «وللرجال علیهن درجة» نزل المخلوق علی الصورة عن درجة من أنشأه علی صورته مع کونه علی صورته.

یعنی: همچنانکه مرتبهٔ مرأة نازل است از درجهٔ رجل، چنانکه حق تعالی خبر می دهد که «وللرجال علیهنّ درجة[۳۵]»[مرتبهٔ] رجل نیز نازل است از درجهٔ حق، با آنکه مخلوق بر صورت اوست.

فبتلک الدرجة التی تمیز بها عنه، بها کان غنیاً عن العالمین و فاعلاً أوّلاً، فإن الصورة فاعل ثان.

پس این درجه که متمیّز است حق بدان از رجل، به این درجه حق غنی است از عالمین، و فاعل است اوّلاً؛ چه صورت نوعیه که حقیقت [۳۳۱ــپ] انسانیهٔ مخلوقه است بر صورت حق فاعل ثانی است.

اما فاعل بودن او از برای آنست که خلیفه است در عالم و متصرّف در اعیانش.

و اما وقوع فعل او در دوم مرتبه از برای آنکه فعل او بر سبیل تبعیت و خلافت است نه بر طریق اوّلیّت و اصالت.

فماله الأولیة التی للحق. فتمیزت الأعیان بالمراتب: فأعطی کل ذی حق حقه کلّ عارف.

یعنی: نیست ایشان را اولیّت حقیقیه که حق راست؛ چه اولیّت حق غیر اولیّت اعیان است. پس متمیّز شد اعیان کونیه از حق ــسبحانه و تعالیــ به مراتبی که بدان متّصف اند در ازل، و بعضی نیز از بعضی متمیّز گشت به مرتبه که مخصوص اوست از عین این مراتب؛ چه هریکی را از اعیان مرتبهٔ معیّنه ای هست و حد مخصوص و استعداد مناسب که حق ــسبحانه و تعالیــ افاضه کرده است او را به فیض اقدس، کما قال تعالی: «أعطی کلّ شیء خلقه ثم هدی[۳۶]». پس هر که عارف

(۳۵) س ۲ ی ۲۲۸.

(۳۶) س ۲۰ ی ۵۰.

حقایق و مراتب است اعطاء می کند حق هر عینی را بی زیاده و نقصان.

فلهذا کل حب النساء لمحمد صلی اللّه علیه وسلم عن تحبب إلهی و أن اللّه «أعطی کل شیء خلقه».

یعنی: از برای همین معنی که عارف محقّق اعطای حق هر صاحب حق می کند حبّ نساء در قلب محمدی از تحبّب الهی بود. یعنی حق ــ سبحانه و تعالی ــ دل او را محب نساء ساخت از برای اقتضای اعیان ایشان این را که محبوب رجال باشند، و هم از برای اقتضای اعیان رجال محبت ایشان را.

و هو عین حقه.

یعنی: این عطاعین حق آن چیز است. پس حب رسول ــ صلّی اللّه علیه وسلّم ــ عین حق اوست از برای آنکه اعیان رجال اقتضا می کند حب نساء را، که اگر چه از وجهی دیگر رجل محبوب مرأة است و معشوق او، و مرأة محبه و عاشقه او. و به اجتماع دو صفت عاشقیّت و معشوقیّت در هر یکی، در میان ایشان ارتباط حاصل شد و سرایت کرد محبت در جمیع مظاهر. پس هر یکی از محب و محبوب عاشق است از وجهی و معشوق از وجهی. چنانکه حق محب است از وجهی و محبوب از وجهی؛ لاجرم محبت رابطه شد میان حق و خلق. پس همچنانکه معشوق ناگزیر از عاشق است، عاشق نیز ناگزیر از معشوق است[۳۷] بلکه ناز و کرشمهٔ معشوقانه عاشق را شاید، از آنکه **[۳۳۲ــ ر]** عاشق پیش از وجود خود خواستار معشوق نبود و معشوق پیش از وجود عاشق خواستار عاشق بود. بیت:

شمع ازلی، دلِ مَنَت پروانه — جان همه عالمی مرا جانانه
ازشورِسرزلفِ چوزنجیر توخاست — دیوانگی دل من دیوانه

فما أعطاه إلا باستحقاق استحقه بمسماه: أی بذات ذلک المستحق.

یعنی: عطا نداد حق حب را به محمد ــ علیه السّلام ــ مگر به استحقاق که عین این مستحق طلب کرد حب را از حق؛ لاجرم عطا دادش بحسب استعدادش.

به استعداد باید هر که ازما چیزکی یابد — نه اندر بدو فطرت پیش ازین کان التی طینا

[و إنما قدم النساء لأنهن محل الانفعال، کما تقدمت الطبیعة علی من وجد منها بالصورة]. و لیست الطبیعة علی الحقیقة إلا لنفس الرحمانی، فإنه فیه انفتحت صور

---

(۳۷) قا: ناگزیر آن... ناگزیر آن معشوق است.

العالم أعلاه و أسفله لسریان النفخة فی الجوهر الهیولانی فی عالم الأجرام خاصة.

در فص عیسویه گذشت که نسبت طبیعت به نفس رحمانی چون نسبت صورت نوعیهٔ چیزی است بدان چیز. و عقل اگر چه تمییز می کند در میان شیء و صورت نوعیه‌اش، اما چون در حقیقت صورت نوعیه عین آن چیز است، شیخ قید «علی الحقیقة» کرد.

و دلیل این مدعی و تعلیل این دعوی آنکه در نفس رحمانی منفتح می شود صور عالم اجسام اعلی و اسفل او. یعنی صور نوعیه‌ای که عالم جسمانی راست موجود است در نفس، و آن صور بمنزله افراد است مر مطلق طبیعت کلیّه را. و این معنی مبیّن گشته است که صورِ نوعیهٔ هر چیز عینِ آن چیز است در وجود. پس طبیعت کلیّه عین نفس رحمانی باشد و انفتاح صور عالم در نفس رحمانی از برای سریان نفخهٔ الهیه است در جوهر هیولانی، که قابل است صور اجسام را خاصة. و عالم را به عالم اجسام قید کردیم اگر چه عالم ارواح نیز صور منفتحه است در نفس رحمانی از برای قول شیخ که می گوید:

و أما سریانها لوجود الأرواح النوریة و الأعراض فذلک سریان آخر.

یعنی: سریان در وجود ارواح نوریه، که مجرّدات اند، و در اعراض سریان دیگر است؛ زیرا که سریان نفس در همهٔ جواهرِ روحانیه بواسطهٔ سریان طبیعت جوهریه است در وی، نه بواسطهٔ هیولای جسمیه. و در اعراض بواسطهٔ عرضیتی است که مظهر است نفس تجلی الهی را از برای ظهورش.

ثم إنه صلَّی اللّه عیه وسلَّم [۳۳۲ــپ] غلَّب فی هذا الخبر التأنیث علی التذکیر لأنه قصد التهمُّم بالنساء فقال «ثلاث» ولم یقل «ثلاثة» بالهاء الذی هو لعدد الذکران.

یعنی: رسول ــصلَّی اللّه علیه وسلَّمــ در حدیث «حبّب الیّ من دنیاکم ثلاث»، تأنیث را بر تذکیر تغلیب کرد و «ثلاث» گفت نه «ثلاثة» به «هائی» که علامت عدد ذکران است از برای قصد تهمُّم بـه نساء؛

إذ همّه فیها.

چه اهتمام او به شأن نساء بیشتر بود.

ذکر الطیب وهو مذکر، وعادة العرب أن تغلّب التذکیر علی التأنیث فتقول

«الفواطم و زید خرجوا» ولا تقول خرجن. فغلبوا التذکیر ــ و إن کان واحداً ــ علی التأنیث و إن کن جماعة. وهو عربی، فراعی صلی اللّه علیه وسلم المعنی الذی قُصِدَ به فی التحبب إلیه مالم یکن یؤثِر حبّه.

یعنی: ذکر «طیب» کرد در حدیث، و طیب مذکر است. و عادت عرب تغلیب تذکیر است بر تأنیث. چنانکه «الفواطم و زید خرجوا» می گویند به لفظ تذکیر، و «خرجنّ» نمی گویند به لفظ تأنیث؛ اگر چه مذکر مفرد است و مؤنث جماعتی. و رسول ــ علیه الصلوة و السّلام ــ که متکلّم است به این کلام، عربی است و به غایت فصاحت موصوف، و به نهایت بلاغت معروف؛ اما چون حق ــ سبحانه و تعالی ــ سرّ تحبّب نساء را معلوم او گردانیده، مراعات جانب تأنیث کرد از برای اشعار بر مقصود.

فعلّمه اللّه مالم یکن یعلم و کان فضل اللّه علیه عظیماً. فغلبَ التأنیث علی التذکیر بقوله ثلاث بغیرهاءٍ. فما أعلمه صلی اللّه علیه وسلم بالحقائق، و ما أشد رعایته للحقوق.

یعنی: حق ــ سبحانه و تعالی ــ بیاموخت رسول را آنچه دانستن آن دشوار بود. و در حق رسول کریم فضل الهی عظیم بود؛ لاجرم آموختش معنی را که موجب محبت نساء است. پس تغلیب کرد تأنیث را بر تذکیر.

و اگر تعلیم حق بر این نهج نبودی، هر آینه کلام جاری مجری عادة العرب بودی. راستی رسول ــ علیه السّلام ــ چه داناست حقایق را و چه رعایت کننده است حقوق را.

ثم إنه جعل الخاتمة نظیرة الأولی فی التأنیث و أدرج بینهما المذکر. فبدأ بالنساء و ختم بالصلاة و کلتاهما تأنیث، و الطیب بینهما کهو فی وجوده، فإن الرجل مدرج بین ذات ظهر عنها و بین امرأة ظهرت عنه؛ فهو بین مؤنثین: تأنیث ذات و تأنیث حقیقی. کذلک النساء تأنیث حقیقی والصلاة تأنیث غیر حقیقی، و الطیب مذکر بینهما کآدم بین الذات الموجود عنها و بین حواء الموجودة عنه و إن شئت قلت الصفة فمؤنثة أیضاً، و إن شئت قلت القدرة فمؤنثة أیضاً. فکن علی أی مذهب شئت، فإنک لا تجد إلا التأنیث یتقدم حتی عند أصحاب العلة الذین جعلوا الحق علة فی وجود العالم. و العلة مؤنثة. [۳۳۳ــ ر]

بعد از آن رسول ــ صلّی اللّه علیه وسلّم ــ در حدیث خاتمه را نظیر اولی

ساخت در تأنیث، و ادراج کرد در میان هر دو تذکیر را. پس ابتداء به نساء کرد و ختم به صلاة. و این هر دو مؤنث‌اند، و طیب را در میان هر دو آورد که مذکر است. همچنانکه حال نبی است ــعلیه السّلامــ در وجودش، از آنکه رجل مدرج است در میان ذات که از او ظاهر می‌شود و در میان مرأة که از رجل ظهور می‌یابد. پس او در میان دو مؤنث است: تأنیث ذات که لفظی است و تأنیث حقیقی.

همچنین نساء نیز تأنیث حقیقی است و صلات غیر حقیقی، و طیب مذکر است در میان هر دو. چون آدم در میان ذات که موجود است از او، و در میان حوّا که موجود است از آدم.

و اگر خواهی به جای ذات صفت گوی که آن نیز مؤنث است، و اگر خواهی قدرت گوی که آن نیز مؤنث است. پس بر هر مذهبی که باشی تأنیث را مقدّم می‌یابی، حتی نزد اصحاب علّت که حق را علّت وجود عالم داشته‌اند که علّت نیز مؤنث است.

حاصل کلام آنست که شیخ ــقدّس اللّه سرّهــ اشارت می کند به لسان ذوق که خاتمه نظیر سابقهٔ ازلیه است، چه آدم حقیقی غیبی و آدم شهادت هر یکی مذکر **است و واقع میان مؤنث غیرحقیقی که لفظ ذات است ومؤنث حقیقی که آن حوّا است.**

پس اگر از ذات تعبیر کنی به حقیقت اصلیه و عین الهیه، حال در حکم تأنیث همان است. و اگر صفت **را که قدرت است مثلاً سبب وجودآدم** داری، و صفت را مغایر ذات شناسی، همچنانکه مذهب متکلّمین است؛ یا عین ذات داری، چنانکه مذهب حکماء است؛ یاذات رامن حیث هی هی بی اعتبار صفتْ علّتِ وجود عالم داری؛ حکم در تأنیث بر همان نهج است که مذکور شد.

و چون رسول ــصلّی اللّه علیه وسلّمــ افصح فصحای عرب است و عجم، و اعلم علمای اهل عالم بود؛ اشارت کرد در کلام خویش به کیفیّتی که حال وجود بر آنست تا تنبیه باشد اهل ذوق و شهود را. [۳۳۳ــپ]

و أما حکمة الطیب و جعله بعد النساء، فلما من روائح التکوین، فإنه أطیب الطیب عناق الحبیب. کذا قالوا فی المثل السائر.

اما حکمت طیب و ذکر بعد از نساء از برای آنست که در نساء روایح تکوین اصل عالم است؛ چه مرأة را رتبت اُمُومَت است[۳۸] که وجود اولاد بواسطه آن رتبت

---

(۳۸) قا: +«و ذکر بعد از نساء از برای آنست» نیز کاتب آن را زاید دانسته است.

است. و صاحب کشف اشتمام روایح وجود اولاد می کند در وی، و ادراک می کند به ذوق شم. ولهذا بعد از ذکر، نساء آورد و این رایحه الّذ روایح است. و در مثل سایر آمده است که «أطیب الطیب عناق الحبیب». یعنی اطیب طیب آنست که در می یابد محب از معانقه حبیب؛ چه در او رایحهٔ عین و حقیقت خویش می یابد.

ولما خُلِقَ عبداً بالاصالة لم یرفع رأسه قط إلی السیادة، بل لم یزل ساجداً واقفاً مع کونه منفعلاً حتی کوَّن اللّه عنه ما کوَّن. فأعطاه رتبة الفاعلیة فی عالم الأنفاس التی هی الأعراف الطیبة. فحبب إلیه الطیب: فلذلک جعله بعد النساء.

چون رسول ــ علیه السَّلام ــ بندهٔ مخلوق شد به اصالت، هرگز سر نه برداشت بسوی سیادت، از برای مراعات آنچه اقتضا می کند عین ثابتهٔ او و از عبودیت ذاتیهٔ خالصه از تعیین و تقیید، و از برای حفظ ادب در حضرت الهیه، بلکه زایل نشد از سجدهٔ حضرت رب از برای تذلل و وقوف جست در مقام عبودیت و مرتبهٔ انفعالیت، تا ایجاد کرد حق ــ سبحانه و تعالی ــ از روح او جمیع ارواح و مظاهرش را. چنانکه در حدیث آمده است که: «حق ــ سبحانه و تعالی ــ چون عقل را بیافرید، گفت: اقبال کن، اقبال کرد، و به ادبار امر کرد امتثال نمود. حق ــ سبحانه و تعالی ــ گفت: به عزّت و جلال خود که با تو گیرم و با تو بخشم و با تو ثواب دهم و با تو عقاب کنم» الحدیث.

و مراد از عقل مذکور در حدیث نور محمدی است که گفت: «اوّل ما خلق اللّه تعالی نوری». لاجرم حق تعالی او را رتبت فاعلیت داد به اینکه خلیفهٔ عالمش ساخت و متصرّف گردانید در وجود عینی، تا هر یکی را از اهل عالم کمالی، که لایق اوست، عطا داد.

و چون سخن شیخ در طیب بود، این فاعلیت را تصرف در عالم انفاس داشت، و گفت: انفاس که اعراف طیبه است [۳۳٤ــر] محبوب رسول گشت. ولهذا بعد النساء ذکر کرد.

و مراد از عالم انفاس عالم ارواح است که مؤثراند به انفاس در وجود ظاهری. و مراد از اعراف روایح وجودیه است مراعیان ازلیه علمیه را. و چون ارواح مبادی موجودات شاهدیه اند که ایشان را حمل می کند طبیعت کلیّه روحانیه، موصوف گشت به اعراف طیبه. و چون این روایح حاصل بعد از وجود طبیعت است که امّ است به نسبت با کل، طیب را بعد از نساء ذکر کرد.

فراعی الدرجات التی للحق فی قوله «رفیع الدرجات ذوالعرش» لاستوائه علیه

باسمه الرحمن.

یعنی: رعایت کرد رسول ــ صلّی اللّه علیه وسلّم ــ در این ترتیب درجات الهیه و مراتب کلیه را که حق راست. چنانکه در «رفیع الدرجات ذوالعرش» اشارت است بدان؛ چه آنچه اوّل از علم به عین آمد، عقل اوّل است که آدم حقیقی اوست. بعد از آن نفس کلیّه که نفوس ناطقه از او به وجود آمدند که آن حوّا است. بعد از آن طبیعت، که بواسطه او فعل و انفعال در اشیاء ظهور یافت. بعد از آن هیولای حسیّه. بعد از آن فلک اطلس که عرش کریم است. بعد از آن کرسی. بعد از آن اثیریات و عنصریات از سماوات و ارض. بعد از آن موالید ثلاث که ملک و ملکوت بدین تمام شد. و همهٔ این حقایق درجات الهیه و مراتب رحمانیه است که متقدّم است بر وی نفس کلیّه، و به تنزّل به مرتبه حسیّه حاصل می‌شود استواء به روح محمدی که مظهر رحمانی است. و اوست که مستوی است بر عرش. پس رحمت او شامل باشد همه عالمیان را، کما قال تعالی: «وما أرسلناک الا رحمة للعالمین»[۳۹].

فلا یبقی فیمن حوی علیه العرش من لاتصیبه الرحمة الإلهیة: وهو قوله تعالی «و رحمتی وسعت کل شیء».

یعنی: به نسبت هر چه بدو نرسیده باشد و این رحمت چون وجود است، و رزق و امثال این از نعم ظاهره و باطنه؛ از برای این معنی حق ــ سبحانه و تعالی ــ فرمود: «رحمت من همه چیز را احاطه کرده است».

و چون عرش محیط است هر چه را در اوست از موجودات، چنانکه گذشت که عرش روحانی، که عقل اوّل است، محیط است به جمیع حقایق روحانیه و جسمانیه، و عرش جسمانی محیط به جمیع اجسام؛ شیخ ــ قدّس اللّه سرّه ــ فرمود:

والعرش وسع کل شیء.[۳۳٤ــ پ]

یعنی: عرش محیط همه چیز است.

و المستوی الرحمن. فبحقیقته یکون سریان الرحمة فی العالم کما بیناه فی غیر موضع من هذا الکتاب، و فی الفتوح المکی.

اشارت است به قول حق تعالی که «الرحمن علی العرش استوی». یعنی: حاکم و مستولی بر عرش از اسماء الهیه، اسم «رحمن» است، و عرش مظهر او که ربّش بواسطهٔ او افاضهٔ فیض می کند بر آنچه در تحت اوست ازموجودات، چه اسماء از

---

(۳۹) س ۲۱ ی ۱۰۷.

آن جهت که نسب ذات است مصدر انوار فایضه از او نمی گردد مگر به مظاهر روحانیه، بعد از آن جسمانیه.

پس به حقیقت این اسم رحمانی حاصل می شود سر یان رحمت در این عالم، و به آن حقیقت ممتاز می شود این اسم از غیرش.

و اگر خواهی بگوی که به حقیقت عرش حاصل می شود این سر یان در عالم، و آن حقیقت عین ثابته است که بدو ظاهر می شود رحمان در علم. چنانکه ظاهر می شود در عالم ارواح به عقل اوّل، و در عالم اجسام به فلک اطلس؛ چه ظاهر و مظهر بحسب وجود واحد است. چنانکه در این کتاب و فتوح مکی بیان کردیم که به حقیقت اسم رحمان سر یان می کند رحمت در عالم.

وقد جَعَلَ الطیبَ ــ تعالی ــ فی هذا الالتحام النکاحی فی براءة عائشة فقال «الخبیثات للخبیثین و الخبیثون للخبیثات، و الطیبات للطیبین و الطیبون للطیبات، أولئک مبرء ون مما یقولون».

و حق ــ سبحانه و تعالی ــ این طیب را در وصلت نکاحی، که واقع است میان رجل و مرأة، مرعی داشت و در براءت عایشه ــ رضی الله عنها ــ فرمود که: «خبیثه لایق خبیث است و طیبه سزاوار طیب».

درجهان هر چیز چیزی راکشد کفر کافر را ومرشد رارشد

«فالجنس الی الجنس کما قیل یمیل» بل جنسیت آمد علت ضم.

و هیچ شک نیست که رسول ــ صلّی الله علیه وسلّم ــ اطیب طیبین است. پس عایشه و باقی ازواج اطیب طیبات باشند. و چون چنین باشد، ایشان مبرّا و منزّه باشند از آنچه ظالمان در حق ایشان می گو یند.

و از آن جهت گفتیم که رسول الله ــ صلّی الله علیه وسلّم ــ اطیب طیبین است و ازواجش اطیب طیبات که افراد انسانیه از این **[۳۳۵ــ ر]** روی که هر یکی انسان است طیب است به طیب ذاتی؛ چه هر یکی از ایشان مخلوق است به «یدین»، و حامل آنچه نزد حق است از صفات الهیه. و طیب بودن بعضی به طیب نفسانی، و خبیث بودن بعضی به خبث صفاتی نیست مگر به اتصاف بعضی به کمالات، و آلایش بعضی دیگر به نقایص شتات.

و شبهه نیست که اکمل افراد انسانیه از رجال، نبی است ــ علیه السّلام ــ و از نساء ازواج او.

فجعل روائحهم طيبة: لأن القول نَفَس، وهو عين الرائحة فيخرج بالطيب و الخبيث على حسب ما يظهر به في صورة النطق.

پس حق ــ سبحانه و تعالی ــ روایح طیبین را، که لوازم ایشان است از صفات و اقوال، طیبه گردانید، و روایح خبیثین را خبیثه و اقوال ایشان را کاذبه ساخت. پس نفس از طیب به سبب آنکه طیب است در صورت نطق طیب بیرون می آید. و آنچه خبیث [است] بواسطه آنکه خبیث است در صورت نطق خبیث بیرون می آید، از آنکه قول نَفَس است و آن عین رایحه است.

فمن حيث هو إلهي بالأصالة كله طيب: فهو طيّب؛ و من حيث ما يحمد ويذم فهو طيّب و خبيث.

یعنی: از این روی که نفس منسوب است به اللّه ــ تعالی و تقدس ــ بطریق اصالت، همه چون قول طیب است؛ زیرا که از صفات کمالیهٔ الهیه است. و از آن روی که قول بعضی محمود است و بعضی مذموم، منقسم می شود به طیب و خبیث. پس موصوف می شود به طیب و خبیث.

فقال في خبث الثوم هي شجرة أكره ريحها ولم يقل أكرهها. فالعين لا تكره، وإنما يكره ما يظهر منها. و الكراهة لذلک إما عرفاً بملاءمة طبع أو غرض، أو شرع، أو نقص عن كمال مطلوب و ماثمّ غيرما ذكرناه.

پس در مقام خبث ثوم فرمود که این درختی است که بوی او را مکروه می دارم؛ و نگفت: او را مکروه می دارم. پس عین او مکروه نیست بلکه مکروه آنست که از او ظاهر می شود و کراهت بواسطهٔ آنست یا از جهت عرف یا بواسطه عدم ملایمت طبع یا غرض یا به سبب شرع یا به سبب نقص از کمال مطلوب. و اینجا غیر آنچه ذکر کردیم نیست و بواسطه اختلاف بحسب طبایع و اغراض و شرایع یک چیز به نسبت با بعضی محمود می باشد و به نسبت با بعضی مذموم، و در شرعی حرام و در شرعی دیگر حلال، و به نسبت با چیزی کمال و با چیزی دیگر نقصان. **[۳۳۵ــپ]**

ولما انقسم الأمر إلى خبيث و طيّب كما قررناه، حبّب إليه الطيب دون الخبيث و وصف الملائكة بأنها تتأذى بالروائح الخبيثة لما في هذه النشأة العنصرية من التعفن، فإنه مخلوق من صلصال من حمأمسنون أي متغير. فتكرهه الملائكة بالذات.

چون امر منقسم شد به خبیث و طیب، چنانکه تقریر کردیم، پس محبوب

گردانیده شد نبی را ــعلیه السَّلامــ طیب نه خبیث. و وصف کرد رسول ــعلیه السَّلامــ ملایکه را به اینکه متأذی می‌شوند از روایح خبیثه؛ از برای آنچه در این نشأت عنصر یه از تعفین هست؛ چه انسان مخلوق است از گل سیاه متغیّر الریح. پس ملایکه مکروه می‌دارند بالذات انسان متغیّر الریح را که خبیث باشد، به سبب آنکه نشأت ایشان از عفونات و فضلات متعفنه پاک است. و از برای این مأمور شدیم به طهارت ثوب و بدن و دوام وضو، و مستحب گشت استعمال روایح طیبه، تا حاصل گردد مناسبت در میان ما و ملایکه، و ملحق گردیم به طیبین.

کما أن مزاج الجعل یتضرر برائحة الورد و هی من الروائح الطیبة. فلیس الورد عند الجعل بریح طیبة. و من کان علی مثل هذا المزاج معنی و صورة أضرَّ به الحقّ إذا سمعه و سُرَّ بالباطل: وهو قوله «و الذین آمنوا بالباطل و کفروا باللّه»؛ و وصفهم بالخسران فقال «اولئک هم الخاسرون الذین خسروا أنفسهم». فإن من لم یدرک الطیب من الخبیث فلا إدراک له.

چنانکه مزاج جعل متضرر می‌شود به رایحهٔ وَرد، با آنکه از روایح طیبه است. پس ریح ورد نزد جعل ریح طیبه نباشد؛ لاجرم هر که از روی معنی و صورت بر مزاج جعل باشد از حق، چون بشنود، متضرر گردد، و به باطل مسرور شود. و چنانکه حضرت الهی از این معنی خبر می‌دهد که «والذین آمنوا بالباطل و کفروا باللّه»[۴۰]. و ایشان را به خسران وصف می‌کند، و بیان می‌کند که بازگشت همهٔ خسران بسوی نفس ایشان است.

پس هر که ادراک نکند معنی طیب را که مدرج است در خبیث و باطن در وی، و تمییز نکند در میان هر دو، او را ادراک نیست؛ چه هر خبیثی بوجهی مشتمل است بر معانی طیبه، و مظهری است از مظاهر هویت الهیه. و اگر چنین نبودی ازاو طیب حقیقی به وجود نیامدی؛ چه در میان علّت و معلول از مناسبتی چاره نیست بوجهی از وجوه. و در حقیقت [۳۳۶ــر] خبث خبیث و طیبِ طیّب از امور نسبیه است و عاید به حال مدرک؛ و در نفس امر جز طیب نیست.

فما حبّب إلی رسول اللّه صلی اللّه علیه وسلم إلا الطیب من کل شیء و ما ثمّ إلاهو. وهل یتصور أن یکون فی العالم مزاج لایجد إلا الطیب من کل شیء، لایعرف الخبیث، أم لا؟ قلناهذا لایکون: فإنا ما وجدناه فی الأصل الذی ظهر

---

(۴۰) س ۲۹ ی ۵۲.

العالم منه وهو الحق، فوجدناه یکره و یحب؛ ولیس الخبیث إلا ما یکره ولا الطیب إلا ما یحبّ.

پس محبوب نگشت رسول را ــعلیه السّلامــ مگر آنچه طیب است از هر چیز. پس غیر طیب در حضرت او نباشد. و هیچ متصور نیست که در عالم مزاجی باشد که از هر چیز جز طیب را ادراک نکند و خبیث را هیچ نداند؟

می گوئیم این چنین نتواند بود، از آنکه‌ما در اصلی که عالم از او بظهور آمده است، که آن حق است، چنین نیافته ایم، بلکه در می یابیم که حق بعضی چیز را مکروه می دارد و بعضی را محبوب. و مکروه جز خبیث نیست و محبوب جز طیب نی.

و العالم علی صورة الحق، و الانسان علی الصورتین فلایکون ثمّ مزاج لایدرک إلا الأمر الواحد من کل شیء، بل ثم مزاج یدرک الطیب من الخبیث، مع علمه بأنه خبیث بالذوق طیب بغیر الذوق، فیشغله إدراک الطیب منه عن الاحساس بخبثه.

یعنی: عالم به صورت حق است و انسان مخلوق بر صورت حق و عالم. پس اینجا مزاجی نیست که از هر چیز جز یک امر ادراک نکند که آن طیب است یا خبیث، بلکه اینجا مزاجی است که از خبیث، طیّب ادراک تواند کرد؛ چه هیچ خبیثی نیست که او را نصیبی از طیّب نباشد و اگر چه به نسبت با بعضی امزجه بود، با وجود آنکه می داند که این چیز خبیث است بالذوق و غیر خبیث بغیر الذوق. پس مشغول می گرداند او را ادراک طیب از او و[41] احساس خبثش. چنانکه مروی است از بعضی مشایخ که با جمعی از اصحاب مرورش بر جیفه ای واقع شد، بسوی جیفه نگاه کرد و گفت: چه خوب است سپیدی دندانهایش.

هذا قدیکون. و أما رفع الخبث من العالم ــأی من الکونــ فإنه لایصح.

آنچه تقریر کرده شد می تواند بود، اما رفع خبث از عالم، که عبارت از کون است، صحیح نیست؛ چه طبایع مختلف است، پس آنچه ملایم طبیعتی **[۳۳۶ــپ]** است نزد او طیب است، و آنچه ملایم نیست خبیث است، و این چیز بعینه نزد طبیعت دیگر طیّب است از ملایمت آن چیز نزد این طبع، از برای آنکه لعاب فم انسان نزد انسان طیّب است، و یا به نسبت با حیه سم قاتل و همچنین سم حیه به نسبت حیّات حیات، و قاتل است به نسبت با انسان. بیت:

در زمانه هیچ زهر و قند نیست   که یکی راپا دگررا بندنیست

(۴۱) قا: از و از.

چون عسل کو پیررا باشد علاج   مرجوان را باعث سؤ المزاج

پس رفع خبث از کون ممکن نیست، فاما اعیان اشیاء و ذوات او چون راجع اند به عین ذات الهیه، چیزی از آنها خبیث نباشد.

و رحمة اللّه فی الخبیث و الطیب. و الخبیث عند نفسه طیب و الطیب عنده خبیث. فما ثم شیء طیب إلا وهو من وجه فی حق مزاج مّا خبیث: و کذلک بالعکس.

و رحمت حق در خبیث و در طیب حاصل است که اگر رحمت نبودی، هیچ یک به وجود نیامدی؛ چه وجود عین رحمت است. **وخبیث نزد** نفس خود طیّب است و طیّب نزد او خبیث؛ چه هر چیز جز نفس خود و جز ملایم نفس خود را دوست نمی دارد؛ لاجرم آنچه مضاد او باشد مکروه و مبغوض او بود. پس اینجا هیچ طیبی نیست که پیش دیگری خبیث نباشد، و هیچ خبیثی نیست که نزد دیگری طیب نبود.

و أما الثالث الذی به کملت الفردیة فالصلاة.

اما ثالث که فردیت بدان کمال می یابد صلاة است. پس ثالث محذوف باشد به قرینهٔ «جعلت قرة عینی فی الصَّلاة».

و تقدیر کلام آن باشد که «حبّب الیّ من دنیاکم ثلاث: النساء و الطیب و الصلاة و جعلت قرة عینی فی الصلاة».

فقال «و جعلت قرة عینی فی الصلاة» لأنها مشاهدة: وذلک لأنها مناجاة بین اللّه وبین عبده کماقال: «فاذکرونی أذکرکم».

پس فرمود که: روشنی چشم من در صلات است، از برای آنکه سبب مشاهده است، و مشاهده محبوب نور چشم محب است. و این بدان معنی است که صلات مناجات است، کما قال ــ علیه السَّلام ــ «المصلّی یناجی ربّه». لاجرم مادام که در صلاة باشد در مناجات است، و این مستلزم ذکر است از طرفین؛ کما قال تعالی: [۳۰۱ــر] «فاذ کرونی أذکرکم[٤٢]».

ذکرماچیست؟ فکرت وگفتار   ذکرِ او بذل[٤٣] دیده ودیدار

وهی عبادة مقسومة بین اللّه و بین عبده بنصفین: فنصفها للّه ونصفها للعبد کما ورد فی الخبر الصحیح عن اللّه تعالی أنه قال «قسمت الصلاة بینی و بین عبدی

---

(٤٢) س ٢ ی ١٥٢.

(٤٣) قا: «ذکر او بذل» نبود.

نصفین: فنصفها لی و نصفها لعبدی و لعبدی ما سأل. یقول العبد بسم اللّه الرَّحمن الرَّحیم: یقول اللّه ذکرنی عبدی. یقول العبد الحمدللّه رب العالمین: یقول اللّه حمدنی عبدی. یقول العبد الرحمن الرحیم: یقول اللّه أثنی علیَّ عبدی. یقول العبد مالک یوم الدین: یقول اللّه مجّدنی عبدی: فوَّض إلیَّ عبدی. فهذا النصف کله له تعالی خالص. ثم یقول العبد إیاک نعبد و إیاک نستعین: یقول اللّه هذه بینی و بین عبدی و لعبدی ما سأل. فأوقع الاشتراک هذه الآیة. یقول العبد اهدنا الصراط المستقیم صراط الذین أنعمت علیهم غیر المغضوب علیهم و لاالضالین: یقول اللّه فهؤلاء لعبدی و لعبدی ماسأل. فخلُصَ هؤلاء لعبده کما خَلُصَ الأول له تعالی. فعلم من هذا وجوب قراءة الحمدللّه رب العالمین. فمن لم یقرأها فما صلی الصلاة المقسومة بین اللّه و بین عبده.

و این صلات عبادتی است مقسومه میان حق و بنده که نصفش خدای راست و نصفش بنده را. چنانکه در خبر صحیح آمده است که حضرت الهی می فرماید: «مقسوم گشت صلات میان من و بنده به دو نصف، که نصفی مرا است و نصفی او را است، و بندهٔ مراست آنچه از من مسألت می نماید.

بنده چون «بسم اللّه الرّحمن الرّحیم[۴۴]» گوید. حق گوید: ذکر کرد مرا بندهٔ من.

و بنده چون گوید: «الحمدللّه ربّ العالمین[۴۵]». حق تعالی می گوید: حمد و ثنا گفت مرا بندهٔ من.

و چون بنده گوید: «الرّحمن الرّحیم[۴۶]». حق ــسبحانه و تعالیــ گوید: ثنا گفت مرا بندهٔ من.

و چون بنده گوید: «مالک یوم الدّین[۲۷]». حق تعالی گوید: بزرگ داشت مرا بندهٔ من، و تفویض امر کرد بسوی من.

این نصف خدای راست خالص، بعد از آن بنده می گوید: «إیاک نعبد و إیاک نستعین[۴۸]». حق ــسبحانه و تعالیــ می فرماید که: این همه بندهٔ مراست و **بندهٔ مراست آنچه از من** مسألت نماید. **پس [۳۳۶ــپ] ایقاع اشتراک کرد در این آیت.**

و چون بنده گوید: «اهدنا الصراط المستقیم صراط الذین آنعمت علیهم غیر المغضوب علیهم و لا الضالّین[۴۹]». [خدای] ــسبحانه و تعالیــ می فرماید: این همه

(۴۴ــ۴۹) س ۱ ی ۱ــ۷.

بندهٔ مراست و بندهٔ مراست آنچه او مسألت نماید. پس این همه خالص بنده راست. چنانکه اوّل خالص خدای را بود.

پس از این حدیث معلوم می‌شود وجوب قراءت فاتحه؛ لاجرم هر که این را نخواند صلات مقسومه را نگزارده باشد، کما قال ــعلیه السّلامــ: «لاصلاة إلاّ بفاتحة الکتاب».

و هم فردیت لازم می‌آید از برای آنکه قسم اوّل خالص حق تعالی راست، و دوم مشترک میان حق و عبد، و سیوم خالص عبد راست.

ولما کانت مناجاة فهی ذکر، و من ذکر الحقّ فقد جالَسَ الحق و جالسه الحقُّ، فإنه صح فی الخبر الإلهی أنه تعالی قال أنا جلیس من ذکرنی. و مَنْ جالس من ذکره و هوذو بصر رأی جلیسه.

و چون صلات مناجات است؛ لاجرم صلات ذکر باشد، و ذاکرِ حق جلیس حق است و حق جلیس او؛ چه در خبر الهی ثابت است که «أنا جلیس مَن ذکرنی». و هر که جلیس مذکور خویش باشد و دیده لایق دیدارش باشد، جلیس خود را مشاهده کند. آری، شعر:

برای دیدن روی تو دیده می‌باید — وگرنه درهمه عالم به حسن پیدایی

فهذه مشاهدة و رؤیة. فإن لم یکن ذا بصرلم یره. فمن هنا یعلم ا لمصلی رتبته هل یری الحق هذه الرؤیة فی هذه الصلاة أم لا. فإن لم یره فلیعبده بالایمان کأنه یراه فیخیله فی قبلته عند مناجاته، ویلقی السمع لما یردُّ به علیه الحق.

پس این صلات مشاهده و رؤیت است. یعنی مصلی را حاصل می‌شود شهود روحی و رؤیت عینیه در مواد اعیان موجودهٔ روحانیه و جسمانیه. پس اگر صاحب بصر و عرفان نباشد که متجلی هر چیز را هم اوست که متجلی است از هر چیز، جلیس خود را نبیند و گوید:

یارنزدیکترازمن به من است — اینت مشکل که من از وی دورم
چکنم باکه توان گفت که دوست — در کنار من و من مهجورم

کما قال تعالی: «نحن أقرب إلیه من حبل الورید[۵۰]». بیت: [۳۳۸ــر]

در جان منی وازتومن هستم دور — چشمم به توروشن وزدیدارتوکور
مشکل تر ازاین کرا فتد واقعه ای — تو بامن ومن ازتو جداومهجور

---

(۵۰) س ۵۰ ی ۱۶.

لاجرم مصلی رتبت خود را از اینجا می داند که حق را بدین رؤیت عیانیه در این صلات می بیند یا نی. پس اگر نبیند باری عبادت بطریق ایمان و احسان کند که گوئیا می بیند،ودوست را در حالت مناجات در قبلهٔ خود داند و القاء سمع کند آنچه از حق بر وی وارد شده و نازل می شود از واردات روحانیه و معانی غیبیه. و اگر شهود عیانی دست ندهد از معرفت ایقانی او ذاهل نباشد و از غایت شوق به لسان ذوق گوید؛ بیت:

از زخمهٔ یـار در کنارش چور باب   گو یا و از او بی خبرم در همه باب
بر پشت شترسوار و گم کرده شتر   در بحر زلال غرق و جو یندهٔ آب

فإن کان إماماً لعالمه الخاص به و للملائکة المصلین معه ــ فإن کل مصلّ فهو إمام بلاشک، فإن الملائکة تصلی خلف العبد إذا صلی وحده کما ورد فی الخبر ــ فقد حصل له رتبة الرسل فی الصلاة.

پس اگر امام باشد عالمی را که بدو اختصاص دارد یعنی اناسی را و ملایکه را، با او نماز می گزارند؛ زیرا که هر مصلی امام است از برای آنکه اگر بنده تنها نماز گزارد ملایکه اقتدای او می کنند. چنانکه در خبر صحیح آمده است: این امام را حاصل می شود رتبهٔ رسول در صلات؛ چه امامت مردم مرتبه[ای] است از مراتب رسول ــ علیه السّلام ــ و چون امامت قیام به حقوق عباد است و آن از جمله شئون حق است، پس شیخ فرمود:

وهی النیابة عن اللّه. إذ قال سمع اللّه لمن حمده، فیخبر نفسه و من خلفه بأن اللّه قد سمعه.

و این امامت نیابت است از حق. و هرگاه که امام «سمع اللّه لمن حمده» گوید و اخبار کند نفس خود را و هر که را مقتدی اوست که حق تعالی قبول می کند حمد حامدان را، و اجابت می کند مناجات مناجیان را، و از سر مشاهده خود از این معنی اعلام کند.

فتقول الملائکة و الحاضرون ربنا ولک الحمد. فإن اللّه قال علی لسان عبده سمع اللّه لمن حمده. فانظر علورتبة الصلاة و إلی أین تنتهی بصاحبها. فمن لم یحصّل درجة الرؤیة فی الصلاة فما بلغ غایتها ولا کان له فیها قرة عین، لأنه لم یر من یناجیه.

پس **[۳۳۸ــپ]** ملایکه و سایر حضار به مناجات رب می گرایند و زبان به

محمدت می گشایند از آنکه حضرت الهی به زبان بندهٔ خود چنین خبر داد که حق ــ سبحانه و تعالی ــ حمد بنده را می شنود.

پس ببین علو مرتبهٔ صلات را و تأمُّل کن که صلات صاحب خود را چگونه واسطهٔ ارتقا به اعلی معارج[51] و رابطهٔ اعتلا به اقصی مدارج می گردد. پس هر که حاصل نکند[52] درجهٔ رؤیت را در صلات، به غایت مرتبه صلات نرسیده باشد و روشنی چشم در صلات نیافته؛ زیرا که ندیده است آن را که مناجی اوست.

فإن لم یسمع مایرد من الحق علیه فیها فما هوممن ألقی سمعه. ومن لم یحضر فیها مع ربه مع کونه لم یسمع ولم یر، فلیس بمصلٍّ أصلاً، ولا هوممن ألقی السمع وهو شهید.

یعنی: أدنی مرتبهٔ صلات حضور است باربّ. پس هر که نبیند پروردگار خود را در صلات، و مشاهده نکند به شهود روحانی و رؤیت عیانیهٔ قلبیه یا مثالیهٔ خیالیه یا قرب بدو که معبر است به «اعبد اللّه کأنک تراه»، و نشنود کلام مطلق حق را بی واسطهٔ روحانیات یا بواسطهٔ آن، و حاصل نشود او را حضور قلبی که معبر است از او به قول رسول ــ علیه السّلام ــ «فان لم یکن تراه»، پس او مصلی نباشد و صلات او فایدهٔ دیگر افاده نکند غیر از خلاصی از قتل.

و ما ثمّ عبادة تمنع من التصرّف فی غیرها ــ مادامت ــ سوی الصلاة. و ذکر اللّه فیها أکبر ما فیها لما تشتمل علیه من أقوال و أفعال ــ وقد ذکرنا صفة الرجل الکامل فی الصلاة فی الفتوحات [المکیة کیفَ یکون].

و هیچ عبادتی نیست که مانع باشد از تصرف در غیرش، مادام که باقی و ثابت بود غیر از صلات و ذکر الله اکبر است از جمیع آنچه صلات بدان مشتمل است از اقوال و افعال. و صفت مرد کامل در صلات چیست؟ آن را در «فتوحات» ذکر کرده‌ایم. و این سخن اعتراض است در میان مدلول و دلیلش که می فرماید:

لأن اللّه تعالی یقول «إن الصلاة تنهی عن الفحشاء و المنکر»، لأنه شُرِعَ للمصلی ألا یتصرف فی غیر هذه العبادة مادام فیها ویقال له مصلٍّ.

از آن جهت گفتیم که صلات مانع است از تصرّف در غیرش که حق تعالی می فرماید که: صلات نهی می فرماید[53] از فحشا که مناهی است و از منکر که اشتغال

---

(۵۱) پا: «اعلی معارج» نبود.
(۵۲) قا: کند.
(۵۳) پا: می کند.

است به غیر او، خواه مباح [۳۳۹ــ ر] باشد در غیر صلات و خواه نی؛ زیرا که مشروع چنان شده است که مصلی تصرف در غیر این عبادت نکند مادام که در وی است و اسم مصلی بر وی باقی است؛ زیرا که بنده چون مشتغل باشد در صلات به قراءت و ذکر و افعال، ممکن نیست که مشتغل شود به غیر این اشیاء. پس به ضرورت صلات نهی کننده باشد از ما سِوَی.

«ولذکر اللّه أکبر» یعنی فیها: أی الذکر الذی یکون من اللّه لعبده حین یجیبه فی سؤاله. و الثناء علیه أکبر من ذکر العبد ربه فیها، لأن الکبریاء للّه تعالی. ولذلک قال: «واللّه یعلم ما تصنعون».

و ذکر حق بنده را در صلات، وقتی که اجابت می کند سؤال او را، و قبول[54] می نماید ثنای او را، بزرگتر است از ذکر بنده حق را در صلات، از آنکه کبریاء حق تعالی راست؛ لاجرم ذکر او سرمایهٔ سرافرازی است و پیرایهٔ دلنوازی.

خواجه عبداللّه انصاری ــ رضی اللّه عنه ــ می‌فرماید: «الهی اگر یک بار گویی بندهٔ من، از عرش بگذرد خندهٔ من».

و از برای این معنی که صلات مشتمل است بر اقوال و افعال، گفت: «خدای صنع شما را از قول و فعل می داند».

و قال «أو ألقی السمع وهو شهید». فإلقاؤه السمع هو لما یکون من ذکر اللّه إیاه فیها.

و حضرت الهی فرمود که القاء سمع کند و حاضر باشد. یعنی ذکری را که حق در صلات بنده را بدان تشریف می دهد بشنود، و به گوش دل و فم[55] روح مراد حق را از آن ذکر در یابد.

و من ذلک أن الوجود لماکان عن حرکة معقولة نقلت العالم من العدم إلی الوجود عمت الصلاة جمیع الحرکات وهی ثلاث: حرکة مستقیمة وهی حال قیام المصلی، و حرکة أفقیة وهی حال رکوع المصلی، و حرکة منکوسة وهی حال سجوده. فحرکة الانسان مستقیمة، و حرکة الحیوان أفقیة، و حرکة النبات منکوسة، و لیس للجماد حرکة من ذاته: فإذا تحرک حجر فإنما یتحرک بغیره.

و از آن اسرار که صلات بدان مشتمل است آنست که چون وجود حرکتی

---

(۵٤) قا: او را قبول.

(۵۵) پا: فهم.

است معقوله که نقل می کند عالم را از عدم اضافی به وجود خارجی، مشتمل شد صلات جمیع حرکات را که آن ثلاثه است: حرکت مستقیمه، وآن حال قیامِ مصلّی است. و حرکت افقیه، و آن حال رکوع مصلّی است در صلات. و حرکت منکوسه، و آن **[۳۳۹ـ پ]** حال سجود مصلّی است.

و حرکت مستقیمه انسان راست؛ چه او متحرک است به حرکت طبیعیه در حالت نمو به جهت غلو. و حرکت افقیه حیوان راست زیرا طرف رأس معتبر است و رأس او به جانب افق است. و حرکت منکوسه نبات راست اگر چه حرکت او از وجهی دیگر بسوی سماء است و مستقیمه است. و حرکت حیوان و انسان در حالت اراده دوریه نیز می باشد.

وأماقوله «وجعلت قرة عینی فی الصلاة ـ ولم ینسب الجعل إلی نفسه ـ فإنَّ تجلی الحق للمصلی إنما هوراجع إلیه تعالی لا إلی المصلی.

اما قول رسول ـ علیه السَّلام ـ که گفت: «روشنی چشم من گردانیده شد در نماز». و جعل را نسبت به خویش نکرد، از آنکه تجلی حق مرمصلّی را راجع است به حق نه به مصلّی؛ چه این تجلی عنایت ازلیهٔ حق است در حق بعضی عبادش.

و آنچه راجع است به عبد، غیر از استعداد نیست. و بحقیقت استعداد نیز راجع به حق تعالی است و فایض است به فیض اقدس. چنانکه در بعض از فص اوّل گدشت.

فإنه لولم یذکر هذه الصفة عن نفسه لأمره بالصلاة علی غیر تجل منه له.

یعنی: اگر حق ـ سبحانه و تعالی ـ خبر ندادی از نفس خود به زبان نبی خویش به اینکه قره عین او در صلات است بواسطهٔ مشاهده مطلوب، هر آینه امر به صلات بودی و اقتران به تجلی نی؛ چه صلات فرض است و واجب بر بنده، اما تجلی در صلات بر حق واجب نیست؛ بلکه بطریق فضل و امتنان است و موقوف به عنایت.

فلما کان منه ذلک بطریق الامتنان، کانت المشاهدة بطریق الامتنان. فقال و جعلت قرة عینی فی الصلاة.

چون این تجلی از حق ـ سبحانه و تعالی ـ بطریق امتنان بود مشاهده نیز از جانب نبی بطریق امتنان باشد؛ لاجرم «جعلت» بر صیغهٔ مبنی للمفعول آورد و نگفت: «جعلت» بر صیغهٔ مبنی للفاعل.

ولیس إلا مشاهدة المحبوب التی تقرُّ بها عین المحب، من الاستقرار فتستقر العین

عند رویته فلا تنظر معه إلی شیء غیره

و قرة عین رسول ــعلیه السَّلام ــ جز مشاهدهٔ محبوب نیست. و لفظ «تقَرّ» به فتح قاف از سرور است، و به کسر قاف مأخوذ ازقرار و استقرار. و هر دو معنی ملایم است؛ [**۳٤۰ــر**] ز یرا که چون دیده مشاهدهٔ محبوب کند صاحبش مسرور گردد، و چون چشم محب طالب محبوب و مطلوب را مشاهده کند، هر آینه استقرار ورزد و التفات به غیر جایز ندارد و گو ید:

روشنی چشم من ازروی تست ای دل وای دیده وای روشنی

و اگر مأخوذ باشد از «قُرّ»، که به معنی «بَرْد» است، هم مستقیم است؛ ز یرا که دیده تا در طلب چیزی است قرار ندارد و از حرکت آرام نمی گیرد و باطنِ طالب نیز در اضطراب می باشد و حرکت مسخن است، و چون مشاهده مطلوب دست دهد دل از وصل محبوب آرام یابد و دیده از حرکت باز **ایستدو** سرد شود.

فی شیء وفی غیر شیء.

متعلق است به رؤ یت. یعنی استقرار می یابد چشم محب نزد دیدن محبوب در صورتی از صور مجالی. چنانکه حق تعالی تجلی کرد موسی را در صورت نار، و نبی ما را در صورت شاب امرد، چنانکه در خبر صحیح آمده است؛ یا در غیرِ صورت چون تجلی ذاتی که متجلی له در وی هیچ خبری نمی بیند به غیر صورت خود. چنانکه در فص ثانی گدشت.

و لذلک نُهِیَ عن الالتفات فی الصلاة، و أن الالتفات شیء یختلسه الشیطان من صلاة العبد فیحرمه مشاهدة محبوبه. بل لوکان محبوبَ هذا الملتفت، ما التفت فی صلاته إلی غیر قبلته بوجهه.

و از برای این نهی کرده شد در صلات از التفات، چه التفات به چیزی در صلات از اختلاس شیطان است که بنده را بدان محروم می گرداند از مشاهدهٔ محبوب، و ملاحظهٔ مطلوب خواه التفات قلبی باشد و خواه حسی، **بلکه** اگرجمال حق مطلوب و محبوب این ملتفت بودی چون محبوب قبلهٔ اوست التفات به دیگری ننمودی.

و الإنسان یعلم حاله فی نفسه هل هو بهذه المثابة فی هذه العبادة الخاصة أم لا، فإن «الانسان علی نفسه بصیرة ولو ألقی معاذیره». فهو یعرف کذبه من صدقه فی نفسه، لأن الشیء لایجهل حاله فإن حاله له ذوقی.

یعنی: انسان حال خود را می داند و در نفس امر می شناسد که در ین عبادت

مخصوصه بدین مثابت نیست که برخور دار از تجلّی محبوب و بهره‌مند از دیدار مطلوب باشد یا نی؛ چه انسان را بر نفس خود **[۳۴۰ــپ]** بصیرت و دانش است اگر چه القای معاذیر می کند، اما حقیقت حال معلوم [است] و دروغ از راست مبیّن؛ چه هر چیز را معرفت حال خویش ذوقی و وجدانی است.

ثم إن مسمی الصلاة له قسمة أخری؛ فإنه تعالی أمرنا أن نصلی له و أخبرنا أنه یصلی علینا. فالصلاة مناومنه.

بعد از آن مسمای صلات را قسمت دیگر هست. یعنی مسمای لفظ گاهی افعال مخصوصه است، و گاهی مسمایش تجلی و ایجاد و رحمت است. چنانکه می گویند که صلات از باری تعالی رحمت است. پس صلات از ماست و از او.

فإذا کان هو المصلی فانما یصلی باسمه الآخر، فیتأخر عن وجود العبد: وهو عین الحق الذی یخلقه العبد فی قلبه بنظره الفکری أو بتقلیده وهو الاله المعتَقَد.

چون لفظ مصلّی راا طلاق می کنند برفرسی که درحلبة[۵۶] سباق تابع مجلی باشد. و مجلی آنست که بر همه سابق بود شیخ می فرماید که اگر مصلی حق باشد و متجلی شود به صور استعدادات ما، هر آینه صلات و تجلی او به اسم آخر باشد؛ چه آخریت مستفاد از اسم آخر است؛ لاجرم متأخر می شود حق در این تجلی از وجود عبد. و آن اله معتقد بنده است که در قبلهٔ خویش بنظر فکری یا بتقلید خود ساخته است و آن إله معتقد چون تابع است مر وجود معتقد را؛ لاجرم متأخر از وجود او باشد.

و یتنوع بحسب ما قام بذلک المحل من الاستعداد کماقال الجنید حین سئل عن المعرفة باللّه و العارف فقال لون الماء لون إنائه. وهو جواب سادّ أخبر عن الأمر بما هو علیه.

یعنی: متنوع می شود صور اعتقادات بحسب ارادات قائمه به مجالی و اعیانش؛ چه حق مطلق را نه تعیّن است و نه تقیّد، بلکه از این حیثیت از اسم مبرّاست و از نعت و صفت معرّا. و هر چه بدو مضاف و منسوب می شود از اسم و صفت، عین اوست چنانکه حضرت امیرالمومنین علی ــ کرّم اللّه وجهه ــ فرمود که «کمال اخلاص نفی صفات است از او». و هنگام تجلی متجلی می شود بحسب استعداد متجلی له بر صورت عقیده‌اش. چنانکه حدیث تحول در روز قیامت بدین دلالت می کند، و لهذا سیّد الطائفه جنید ــ قدّس اللّه سرّه ــ جواب داد وقتی که از معرفت باللّه و از عارف سؤال کردند به این قول که «لون الماء لون انائه».

---

(۵۶) قا: حلیفه.

من يتجلّى له.

یعنی: تجلی حق به صورت معرفت جز بحسب استعداد متجلی له نیست. و این جوابی است محکم و مطابق مر آنچه را در نفس امر است از آنکه ماء را لونی نیست و تلوّن او به الوان ظروف است. [۳٤۱ــر] و همچنین حق را نیز تعیّنی نیست که حاضر او باشد، و متعیّن شدن او به تجلّی متجلی له است.

فهذا هوالله الذی يصلی علينا.

یعنی: این تجلی به صور استعدادات در عقاید اوست که صلات می گوید بر ما و متأخرٌ است از ما. چنانکه در آیت کریمه بر لسان تجلی به صور استعدادات وارد شده.

و إذا صلينا نحن كان لنا الاسم الآخر فكنا فيه كما ذكرنا فی حال من له هذا الاسم، فنكون عنده بحسب حالنا، فلا ينظر إلينا إلا بصورة ما جئناه بها فإن المصلی هو المتأخر عن السابق فی الحلبة.

و اگر مصلّی ما باشیم، تحقّق به اسم آخریت ما را باشد. پس در مقام تجلی آخر ما باشیم چنانکه ذکر کردیم که اگر مصلّی حق باشد اسم آخر او راست. پس ما نزد حق بحسب حال و صفات خودیم که در ما است؛ لاجرم بسوی ما نظر نمی اندازد و بر ما تجلی نمی کند مگر به صورت که ما بدان صورت آمده ایم. چون مصلّی در حلبه سباق از مجلی که سابق است متاخر است؛ لاجرم تأخّر آن راست که مصلّی است.

و قوله تعالی «كلّ قد علم صلاته و تسبيحه» أی رتبته فی التأخر فی عبادته ربه، و تسبيحه الذی يعطيه من التنزيه استعداده.

چون مصلّی را به متأخّر تفسیر کرد، صلات را در باب عبادت رتبت مصلّی داشت در تأخّر. یعنی: هر یکی از ما و از حق که ظاهر است به صور عقاید ما، می داند صلات خود را. یعنی مرتبهٔ خویش را در تأخّر و تسبیح خود را؛ اما صلات و تسبیح ما او را تحمید و ثنای ماست بر وی، بوجهی [که] مشروع شده است، و تنزیه ماست او را از آنچه لایق حضرت مقدسه او نیست. و اما صلات و تسبیح او[۵۷] تکمیل اوست ما را، و موصوف ساختن به صفات جمالیه و جلالیه، و تطهیر ما از دنس نقایص و رَیْن حجب امکانیه. این لسان اشارت اوست که آن لسان باطن است که مُعْرب است از مطلع آیت.

و اما به لسان عبارتش که آن لسان ظاهر است، معنی آنست که هر یکی از

(۵۷) قا: او+ ما.

اعیان موجوده می داند رتبت خود را در عبادت و تسبیحش که اعطاء می کند استعدادش. و آن تنز یه هر یکی است از اعیان ربّ خود را بر حسب استعدادش از نقایص لازمه مر عین او را. و می داند که رتبت عبادتش متأخّر است از صلات رب او؛ چه اگر صلات و رحمت وجودیه نبودی، و اخراج نکردی اعیان را از ظلمات عدم بسوی وجود [۳۰۵ـپ] و از ظلمات ضلال بسوی نور هدایت، هیچ احدی از ایشان مصلّی نبودی و به عبادت قیام ننمودی.

فما من شیء إلا وهو یسبح بحمد ربه الحلیم الغفور. و لذلک لایُفْقَه تسبیح العالم علی التفصیل و احداً و احداً.

پس نیست هیچ چیزی که تسبیح نگوید رب حلیم خود را که تعجیل نمی کند در عقوبات، و عفو می کند بسیاری را از سیئآت، و پروردگار غفور خویش را که ستر می کند ذنوب ذوات را، و از برای محبوبین عین آن ذنوب را حسنات می سازد.

و از برای آنکه هر چیزی را تسبیحی است خاص، و ما قادر نیستیم علی الاطلاق بر تفاصیل و اسرار وجود، پس تسبیح همه عالم را یکان یکان نمی دانیم.

و ثمّ مرتبة یعود الضمیر علی العبد المسبح فیها فی قوله «و إن من شیء إلا یسبح بحمده» أی بحمد ذلک الشیء. فالضمیر الذی فی قوله «بحمده» یعود علی الشیء أی بالثناء الذی یکون علیه.

و اینجا مرتبه ای است که ضمیر «بحمده» در آیت «و إن من شیء إلا یسبح بحمده[۵۸]» در آن مرتبه راجع به عبد باشد. یعنی تسبیح می گوید به ثنایی که بر وی است. یعنی همچنانکه هر چیز تسبیح می گوید رب مطلق را، و به حمد او قیام می نماید، همچنین در مرتبهٔ دیگر نفس خود را تسبیح می گوید و ثنا می خواند. و تنز یه او مر نفسش را تنز یه پروردگار اوست وحمد او مر نفسش را غیر حمد رب او [نی]؛ از برای آنکه هویت احدیت چنانکه ظاهر است به مرتبه الهیت و معبود کل است همچنین ظاهر است در مراتب کونیه. پس اگر چیزی از اکوان تسبیح نفس خویش گوید: تسبیح هویت ظاهره بر صورت خویش گفته باشد؛ لاجرم او هم مسبِّح باشد و هم مسبَّح، و هم حامد باشد و هم محمود.

کما قلنا فی المعتقد إنه إنما یثنی علی الإله الذی فی معتقده و ربط به نفسه. وما کان من عمله فهو راجع إلیه، فما أثنی إلا علی نفسه، فإنه من مَدَحَ الصنعة فإنما

---

(۵۸) س ۱۷ ی ٤٤.

مدح الصانع بلاشک، فإن حسنها و عدم حسنها راجع إلی صانعها. و إله المعتقد مصنوع للناظر فیه، فهو صنعه: فثناؤه علی ما اعتقده ثناؤه علی نفسه.

تشبیه کرد ثنای اشیاء را بر نفس خویش به ثنا بر چیزی که مجعول اوست. یعنی انسان ثنا می گوید مر الهی را که در معتقد او اله است و در حقیقت مجعول و مصنوع اوست و او جاعل و صانع آن، از آنکه اله منحصر نمی شود [۳۴۲ـ ر] به تعیّن خاص، و متقیّد نمی گردد به قید معیّن.

پس هر ثنائی که حق را می گوید: آن ثنابر نفس اوست. و در حقیقت ثنای نفس او همان ثنای حق است از آنکه ثنا بر صنعت ثنای صانع اوست؛ از آنکه حسن و عدم حسن صنعت راجع است به صانع.

و لهذا یَذُمُّ معتَقَد غیره، ولو أنصف لم یکن له ذلک.

یعنی: از برای اینکه بنده حق را تعیین می کند در آنچه ادراک کرده است مذمت می کند آنچه را غیر او تعیین کرده است و معتقد خود را محمود می داند و معتقد دیگری را مذموم. و اگر صاحب انصاف بودی مذمت معتقد دیگری نکردی؛ چه آن دیگری نیز مثل اوست.

إلا أن صاحب هذا المعبود الخاص جاهل بلاشک فی ذلک لاعتراضه علی غیره فیما اعتقده فی الله.

اما این قدر است که صاحب این معبود خاص بی شک جاهل است، از آنکه اعتراض می کند بر غیر خود در آنچه حق را اعتقاد کرده است. و اگر دانستی که ثنای او اله معتقد خود را، ثنای اوست بر نفس خود؛ چه معبود او مجعول و مصنوع اوست، و ثنای مصنوع ثنای صانع است؛ دیگری را نیز معذور داشتی؛ زیرا که او نیز ثنای نفس خود می گوید، و همه ذوات مجبوله اند بر ثنای انفس خویش.

و اگر دانستی که معبود معیّن او همان معبود مطلق است که تجلی کرده است بر قلب او، و متعیّن گشته بحسب استعدادش، هر آینه اله دیگری را نیز اعتراض نکردی و منکر او نبودی.

إذ لو عرف ما قال الجنید لون الماء لون إنائه لسلَّم لکل ذی اعتقاد ما اعتقده، و عرف الله فی کل صورة

یعنی: اگر دانستی که حق است متجلی به صور اعیان و صور اذهان بحسب استعدادات و قابلیاتش، هر آینه مسلم داشتی معتقد هر صاحب اعتقادی را، و عارف

حق بودی در هر صورت، و در آن صورت به حق ایمان آوردی، و از اصحاب سعادت عظمی بودی. آری؛ بیت:

در مذهب اهل کشف و ارباب شهود — عالم همه نیست جز تفاصیل وجود
چندین صور ارچه ظاهراً روی نمود — چون درنگری نیست بجز یک موجود

و کل معتقَد فهوظان لیس بعالم، ولذلک قال «انا عند ظن عبدی بی» لا أظهر له إلا فی صورة معتقده: فإن شاء أطلق وإن شاء قیّد.

و هر معتقد به اعتقاد خاص صاحب ظن است [۳۴۲ـپ] نه عالم که اگر عالم بودی حق را در جمیع صور و عقاید شناختی. و لهذا حق ــ سبحانه و تعالی ــ می‌فرماید: «من نزد ظن بندهٔ خویشم». یعنی: ظاهر نمی‌شوم او را مگر در صورت معتقدش. پس اگر خواهد اطلاق کند و عبد اله مطلق باشد که ظاهر است در جمیع مظاهر و مجالی. و اگر خواهد تقیید کند به صورت معیّنه‌ای که استعدادش اعطای آن می کند.

فإله المعتقدات تأخذه الحدود وهو الإله الذی وسعه قلب عبده، فإن الاله المطلق لایسعه شیء لأنه عین الأشیاء وعین نفسه: و الشیء لایقال فیه یسع نفسه ولا لایسعها فافهم و الله یقول الحق وهو یهدی السبیل.

پس اله معتقدات قابل حدود است از آنکه معیّن است و مقیّد؛ و آن الهی است که قلب عبد سعتِ گنجایی او دارد. أعنی قلب چون معیّن و مقیّد است و مکتنف به عوارض معیّنه و حدود مشخصه؛ لاجرم ادراک نمی کند مگر مثل خود را، و احاطه نمی کند مگر آنچه را معیّن و محدود باشد چنانکه اوست. واله مطلق از حدود مبرّا و از احاطه معرّ است. پس هیچ چیز را سعتِ گنجایی او نیست. و چگونه یک چیز او را احاطه کند که او عین همه اشیاء است، و بحقیقت غیر او نیست. اما هر احدی را این ادراک میسّر نگردد. آری،

او هست نهان و آشکار است جهان — بل عکس بود شهود اهل عرفان
بل اوست همه، چه آشکارا چه نهان — گر اهل حقی غیر یکی هیچ مدان

و هیچ چیز موصوف نمی‌شود به اینکه احاطه نفس خویش می کند یا نمی کند فهم کن تا رشاد یابی.

اگر چه ظاهر این قول که اله مطلق در هیچ چیز نمی گنجد، منافی آنست که شیخ پیش از این فرمود که: قلب عارف سعت گنجایی حق دارد، اما به توفیق الهی،

وتوفیقآنست که احاطه قلب، حق را بحسب تجلی است، و تجلی حق ابداً بقدر استعداد متجلی له است، و متجلی له عینی است مقیّد. پس ممکن نیست که حق مطلق من حیث الاطلاق بر او تجلی کند؛ چه این نوع تجلی وجود و تعیّن متجلی له را که ابقا نمی کند از برای تحقّق منافات؛ لاجرم ممکن نیست که به جمیع اسماء و صفات دفعةً بر یک چیز تجلی کند. و در این مقام که نفی احاطه کرده است مراد اینست.

اما مراد از کلام سابق آنست که قلب عارف را قابلیت جمیع تجلیّات اسمائیه هست ولیکن حق بر او دفعةً به همهٔ **[۳۴۳ــ ر]** اسماء تجلی نمی کند، و او را نیز قابلیت این نیست. و حق ــ سبحانه و تعالی ــ به لسان اهل کمال سخنگوی است وراه نماینده بسوی خویش هر که را در جست و جوی است. و اوست موفق رشاد، و از اوست مبدأ و بسوی اوست معاد. و الحمد للّه علی توفیقه للاتمام و الصلوة علی صفوة اصفیائه و السّلام علی آله و اصحابه البررة الغر الکرام و سلّم تسلیماً ابدا حمداً کثیراً کثیراً.

* * *

فرغ من کتابة هذا الکتاب بعون اللّه الملک المهیمن الوهاب فی یوم الثلثا سابع شهر جمادی الأوّل سنة تسعمائة الهجریة علی ید أفقر الفقراء و خادم الأولیاء روزبهان بن همام **الحرسی النور**بخشی متعه اللّه باسرار العرفاء و وجدان الأولیاء و حالات الفقراء و الأنبیاء خصوصاً محمد سیّد الأتقیاء علیه و علیهم السّلام و رحمة اللّه و برکاته.

[۳۴۳ــ پ]

ص ۳ / س ۲۰، کذا فی پا؛ کشف و عطا بی وفور عنایت او بر سرشف غطا (؟)

۱۱/٦، کذا مسالک ربت.

۱/۸، بیداء لارب (؟)

۱۵/۱۹، دا: می فرماید تفکروا فی نعمائه و صفاته ولا تتفکروا فی ذاته بدین مقام اشارت است و کلام سرچشمهٔ ولایت که می گوید: کمال الاخلاص... الخ.

۲۱/۱۹، دا: آشکارا.

۲٤/۱۹، دا: خالق اند.

۱۷/۲۰، دا: عقل مجرد.

۲۰/۲۰، دا: شهود عینی.

۲٦/۲۰، دا: مرتبهٔ عمائیه.

۱۱/۲۱، دا: می آید بعین.

۲۵/۲۱، دا: وصفات وصفات او.

۲٦/۲۲، دا: حضرات عینیه.

٤/۲۳، دا: می خوانند.

۹/۲۳، دا: باطن است + و هر یکی از اسم الله و رحمن جامع است مرجمیع امهات را، چنانکه... الخ.

٤/۲٤، دا: چه او.

۹/۲٤، دا: یحیط.

۸/۲۵، دا: ملکوتش نیز خوانند.

۲۰/۲۵، دا: وصل من هذاالفصل.

۱۷/۲٦، دا: بازدان و بعالمش مفروش.

۱۵/۲۷، دا: ظاهر شد از او شد.

۲۵/۲۷، دا: متقدم است.

۱/۲۸، دا: بتقدم شرف.

۲۳/۲۸، دا: دید آنست آنکه دید دوستست.

۲۵/۲۸، دا: نه محل نهفتن.

۱۰/۲۹، دا: نیکو می داند.

۱۱/۲۹، دا: ای خدا بنما تو جان را آن مقام.

۲۱/۲۹، دا: در مقالهٔ ذکر حضرات

٤/۳۰، دا: مسافرت کرده باشد.

۱۱/۳۰، پا: وجود

۱۷/۳۰، دا: متبین شود.

۱/۳۱، دا: دعویست + یحب همیشه زتقدیر هو + مقدم بود بر یحبونه.

۱۰/۳۱، دا: مرید مراد + و این مباحث را در فصل رابع قسم دویم از کتاب تحفة الأبرار آورده ایم.

۱۹/۳۱، دا: هر عینی از اعیان.

۲٦/۳۲، دا: هر کسی از اولیا.

۳/۳۳، دا: جابر —رضع —

۷/۳۳، دا: نقیباً + از جناب مقبول حضرت ابوبکر وراق نقل کرده است که گفت: اخیار و بدلا و اوتاد از هیچ امتی خالی نبوده است کما قال تعالی: و بعثنا منهم اثنی عشر نقیباً.

۱۸/۳۳، دا: عین القضاة رحمةالله علیه.

۲۲/۳۳، دا: در سرهر صدسال.

۲٤/۳۳، دا: علی الحق.

٤/۳٤، دا: بندگان خدای.

۸/۳۵، دا: ابتدامتن بعون الله تعالی وحسن توفیقه.

۱۳/۳٦، دا: از اوایل مقدمهٔ فصوص «غیب به شهادت» تا صفحهٔ ۱۵٤ سطر ۱۵ «فمن عرف استعداده» نامرتب است. گویا در هنگام صحافی، اوراق نسخه پس و پیش شده است.

٦/۳۹، دا: ایصال دو نقطه.

۲۰/۳۹، دا: طریق.

* دا= نسخهٔ دانشگاه تهران. پا= نسخهٔ گنج بخش، پاکستان. قا= نسخهٔ دارالکتب قاهره. قیصری= شرح فصوص الحکم قیصری، چاپ سنگی تهران.

۲۴/۳۹، قا: نحل
۱۴/۴۰، دا: طریق سیر.
۱۶/۴۰، دا: ملک مقرب.
۱۱/۴۱، دا: فضل + فضفاض + نامتناهی
۱/۴۲، دا: همی.
۴/۴۲، قا: توفی.
۱۱/۴۲، دا: از آن جهت که.
۲۶/۴۲، قا: عارفان انبیا و کاملان اولیا.
۴/۴۳، دا: چومورگان.
۵/۴۳، دا: این بیت را نیز دارد: بمبرجان و عقل را زسرِخوان و فضل خود + چه خورد یا چه کم کند مگسی دو زخوان خود.
۱۸/۴۳، دا: کائنات + ومتهیا.
۲۸/۴۳، دا: سطوات نظرات جلال.
۱/۴۴، دا: طوعاً و کرهاً.
۳/۴۵، دا: اشتغال فرمود.
۴/۴۶، قا: عالم غیب و شهادت.
۱۹/۴۶، دا: شیطان + را.
۳/۴۷، قا: که بندی درآخربدان همتی.
۴/۴۷، دا: قطب العارفین.
۴/۴۹، قا: تعظیم کرده.
۱۷/۵۲، قا: اللهم مرزقی.
۸/۵۸، ، دا: جلا نداده باشند.
۱۳/۵۸، دا: تجلی دائمی.
۱۴/۶۰، دا: لاجرم + چنانکه.
۲۳/۶۰، دا: ناده بین.
۱۵/۶۱، دا: استعدادات ایشان به تحمل آن وافی نبود.
۱/۶۲، دا: ازز یان ایشان خبرداد.
۱/۶۲، دا: از ما مقامی است.
۶/۶۲، دا: ختم رسل.
۱۹/۶۵، دا: در اوان کشف غطا.
۴/۶۷، دا: حضور از اوّل.
۷/۶۷، دا: مناسب جامعیت است.
۲۵/۶۷، دا: ملیت.
۳/۶۸، دا: کمّیت.
۱۶/۶۸، دا: این عقل.
۹/۶۹، قا: نشر می کند.
۱۱/۶۹، دا: در میان محیط حقایق.
۱۵/۶۹، دا: روح عالم است و مدبّر او و متصرف در وی.
۸/۷۰، دا: از او + و آخر عمل او بود همچنین.
۲۳/۷۲، دا: چرخ او را عوض.
۱۱/۷۳، دا: که بر تختهٔ هستی.
۱۴/۷۳، دا: ما سوی شر و شور.
۲۴/۷۵، پا: «وندانستند که حق را» ندارد.
۲/۷۸، قا: ارجامع بدی.
۱۷/۸۰، دا: متحقق ایم.
۱/۸۲، دا: ذات او نیست.
۱۷/۸۳، دا: قدیم گفته اند.
۴/۸۴، دا: در ین حین.
۱۶/۸۴، دا: مکشفه.
۱/۹۰، قا: قیامت اوست.
۲۶/۹۰، دا: مکحل به کحل عنایت نیست.
۱۰/۹۱، دا: دائم باشند.
۲۰/۹۲، دا: برطریق ممازجت افعال.
۱/۹۳، قا: این مشکل آدمیست.
۱۹/۹۳، قا: کون، پا: میکون، قیصری: کون.
۲۱/۹۳، پا: دیدار او دز یابد.
۱۶/۹۴، قا: که حق از آن نور که انوارست.
۱/۹۵، دا، پا: به ذوق متعلق نشود.
۹/۹۵، دا: چنین آیات خواندن تودانی.
۱۸/۹۵، قا: علم است به تمیز حین.
۲۲/۹۶، قا: جوهر اسم مضلّ.
۱۱/۹۷، دا: نصیبها اولاد را.
۱۴/۹۷، دا و پا: ای خوش لقا چه باشد.
۲۴/۹۷، دا: شنوایی او یم... او یم.
۲۶/۹۷، پا: عالم در کارست.

۱۰۶/۱۵، دا: به نفث نفس رحمانی.
۱۰۶/۱۹، قا: فیض جودی.
۱۰۶/۱۹، دا: منتخب وهبی.
۱۰۷/۷، دا: بینائی چشم و دانایی دل.
۱۰۹/۱۰، دا: می بینی.
۱۰۹/۱۳، دا: یعنی خواهندگان به زبان حال بطریق صرف همت در سؤال دو گروه‌اند.
۱۰۹/۱٤، پا و قا: از حلول آن کند، دا: پیش از حلول او آن کند.
۱۰۹/۲۰، دا: باعث +بر +سؤال.
۱۱۰/۹، قا: التی طینا، پا: الفت طینا.
۱۱۰/۲٤، پا: و دیگری آنکه.
۱۱۱/۵، دا: بیان+ کمال+ قرب.
۱۱۱/۱۱، دا: بحسب استعدادش.
۱۱۱/۱۵، دا: نیل مطلوب.
۱۱۱/۱٦، دا: اتصال امر.
۱۱۲/۵، دا: جمعاً فی مقام.
۱۱۲/۱۰، قا: در بحر صفات بانی بی چون و چرا.
۱۱۲/ ٦،دا:نخواستند.
۱۱۲/۲۱، دا: موقت بزمانی.
۱۱۳/۹، قا: حد ما بود.
۱۱۳/۷، دا: گفتن الله تو لبیک ماست.
۱۱۳/۱۱، دا: یک بیت دیگر نیز دارد که یک مصراع آن پاک شده و مصراع دوم چنین است: تبرس و عشق تو کمند لطف ماست.
۱۱٤/۷، دا: نمی تواند که بود.
۱۱٤/۱۲، دا: یا به اسم صفت (یک کلمه پاک شده) چون غنی و صمد و یا به اسم صفت اضافیه.
۱۱٤/۱۷، دا: نقدش.
۱۱۵/۲۱، پا: کو راز دار نیست.
۱۱۷/۱۸، پا: علی طریق الاجمال می داند چه عالم بتفصیل می شناسد.
۱۱۸/۵، قا: مرجمیع اشیاء را.
۱۱۹/۱۱، قا: صورت ذاتیه که آن را صورت نیست.
۱۲۱/۱۵، قا: این آتش بی پایان.
۱۲۱/۱۷، پا: با آنکه مقیدی زقید و اطلاق.
۱۲۲/۲، پا: و جمله معترمات بین المرام.
۱۲۲/۱۸، دا: دونده، پا: چو نیست شود...
۱۲۲/۲۸، قا: آرزوی غیر یت.
۱۲۳/۱۱، دا: لمه... لمه.
۱۲۳/۱۹، دا: + مانندهٔ خزانی هر روز سردتر + در تو زسوز عشق یکی تار موی نیست.
۱۲۳/۲۷، دا: موج می بینی، توسط کاتبی دیگر دست خورده است.
۱۲٤/٦، پا: تا خود را پای بندِ باد داری در دو دست.
۱۲٤/۱۲، دا: بنده.
۱۲٤/۱۵، دا: برای وعده.
۱۲٤/۲۰، قا: خویش را دیدند و حق را دیده‌اند. دا: بینند.
۱۲٤/۲۲، دا: هم در جوال.
۱۲۵/٦، دا: در ابراز آیینه.
۱۲۵/۱۳، پا: ولیک در رخ.
۱۲۵/۱۷، دا: متجاوز ین.
۱۲۵/۱۸، دا: متجاوز.
۱۲۵/۲۰، دا: «و از وجه دیگر نکرده» نبود.
۱۲٦/۱۰، دا: مرتقی.
۱۲۸/۱۱، دا: ذات حق عین خود را.
۱۲۹/۳، قا: لاجرم سکون.
۱۲۹/۹، پا: گاه او شرح زاسرارش دهد.
۱۲۹/۲۵، دا: حبیب طاهرخواهان.
۱۳۰/۱، قا: نمی نماید پس این مرتبه.
۱۳۰/۲، قا: منتهی شد.

۱۳۰/۱۴، قا: بظاهر از خان طلب کند شه مال.
۱۳۱/۷، قا: از برای قیامت کبری.
۱۳۱/۱۳، دا و پا: که ابوبکر صدیق رضی الله عنه در تحت لوای.
۱۳۲/۱، پا: سیر گشتند.
۱۳۲/۱۶، پا: تریدون عرض الدنیا + شمابه.
۱۳۴/۱۲، قا: اما نه نبوت اختصاص به تشریع.
۱۳۵/۱۹، قا: بر آن بیان اسرار.
۱۳۶/۳، پا: به رسالت است و غیر او.
۱۳۶/۱۱، پا: «و در ین بیان است بیت» نبود.
۱۳۷/۸، پا: بیت «بیرون ز مزاج...» نبود.
۱۴۰/۲۰، پا: امانه از حیثیت ذات بلکه از حیثیت اسماء و صفات.
۱۴۱/۲۷، پا: ازتمتع نیل غرض.
۱۴۴/۱۴، پا: و آن بحر هم ز بحر...
۱۴۵/۱۰، قا: مستند اختلاف.
۱۴۵/۱۹، پا: در آنی متبدل است.
۱۴۶/۱ و ۲، پا: «و این علم یعنی... علم شیث است علیه السّلام» نبود.
۱۴۷/۷، قا: صفت الهیه.
۱۴۷/۲۰، پا: هو الاول فی الآخریة بالاولیة لاآخرلها وهو الاول فی الاولیته بآخریة لا اوّل لها.
۱۴۸/۴، پا: این راز بگفتار مبین نشود.
۱۴۹/۲۴، پا: پس هیچ غریبی.
۱۵۰/۹، پا: ایصال می نماید.
۱۵۲/۵، پا: پس اوست فیض نفس، قا: پس اوست مقتضی نفس.
۱۵۳/۲۳، قا: حاشای حاشای... + بینی و بینک انی مزاحمنی.
۱۵۴/۱۴، پا: از اعطیات حضرت.
۱۵۵/۱۳، قا: نسبت کرد.
۱۵۶/۳، دا: رحم نمی کند.
۱۵۶/۱۷، دا: ما هو الممکن + و محقّق اثبات امکان می کند وحضرت اورا می شناسد ومی داند که بحسب حقیقت ممکن چیست.
۱۵۶/۲۵، قا: حضرات را صفت عامه ساخته که شامله سایر حقایق را.
۱۵۷/۹، قا: براین اعیان سببی نیست.
۱۵۸/۱۲، پا: ندارند.
۱۵۹/۲۶، دا: اگر از کاسه.
۱۶۰/۲، پا: لایشق، دا: لا تثق به + ابدا. دیوان ابن فارض ۹۶ —۹۷: و من قائل بالنسخ و المسخ واقع + به، ابرا و کن عما یراه بعزلة + ودعه و دعوی الفسخ والرسخ لائق + به ابداً لوصح فی کلّ دورة.
۱۶۰/۶، دا: در اوان.
۱۶۰/۹، دا: مخافت آفت.
۱۶۱/۳ و ۴، دا: کبری است.
۱۶۱/۲۱، دا: به تبیان علوم لدینه.
۱۶۲/۴، دا، پا: مثل ایشان مثل بهایم.
۱۶۲/۱۳، دا: مستثنااند.
۱۶۲/۱۹، دا: الفاظ شیخ.
۱۶۳/۹، قا و پا: حق مگر.
۱۶۴/۴، دا: به امر بر آنچه.
۱۶۴/۱۹، قا: او یوجد شیء الاّ ممن حبّه.
۱۶۶/۱۷، پا: آینهٔ جمال جهان نمای.
۱۶۶/۲۴، پا: نسبت ایشان.
۱۶۹/۶، دا: بهمه حدّ.
۱۷۰/۱۲، دا: همه + عالم را.
۱۷۱/۹، قا: و نیز تحقیق.
۱۷۱/۱۶، دا: پس + چنانکه.
۱۷۱/۲۳، دا: بلند پایه تو.
۱۷۱/۲۴، دا: ره نتوان برد.
۱۷۲/۵، پا: اذواق + لمؤلفه.
۱۷۲/۹، دا: الهیت است + و الوهیت اسم مرتبهٔ

الهیت است.

۱۷۲/۲۸، پا: صورت انسان کجا انسان بود.

۱۷۳/۸، پا: در بعضی نسخ واقع شده است.

۱۷۳/۲۶، دا: السنهٔ قوای.

۱۷۵/٦، دا: داد + داده‌ای.

۱۷۵/۱۰، دا: قایل به ادراک گردد.

۱۷۵/۲۷، دا: تفصیلش به مالوهیت.

۱۷٦/۹، قا: و مقید وجودش در مراتب ظهورش.

۱۷٦/۲۱، قا: نفی مثل اثبات.

۱۷۸/۱۳، دا: آنچه در یافتند آنچه.

۱۷۸/۱۸، قا: بعد از آن بسوی اسم ظاهر + فناء فی اللّه.

۱۷۹/۲۲، دا: حاصل می شود.

۱۸۰/۲، دا: امت اند به تبعیت.

۱۸۱/۲، قا: سرّ و اخفا.

۱۸۱/۵، قا: استتار ثبات.

۱۸۱/۲۱، دا: دعوت نکرد.

۱۸۱/۲٦، پا: ارض عالم اشباح نیست.

۱۸۲/۲۱، پا: عندالنزول.

۱۸۳/٤، پا: «خوانند» نبود.

۱۸۳/۵، پا: در ذات آیینه عاشق سازد.

۱۸۵/۵، پا: محمدیان.

۱۸٦/۱۸، قا: شیوه و ناز و حسن.

۱۸۷/۱٦، دا: مظهر هو یت است.

۱۸۸/۲٤، دا: باقی نگردد هلاک.

۱۸۹/۱، پا: مظاهرش را می باشد.

۱۸۹/۵، قا: از او دیدار می جو یم.

۱۸۹/۲۱، دا: و این ضعیف.

۱۸۹/۲٤، دا: در دو گیتی.

۱۸۹/۲۸، دا: یقین + را.

۱۹۰/۲، دا: تجلّی الوهیت.

۱۹۰/۱۱، دا: کردم.

۱۹۰/۱۵، دا: «خو یش اقتصار نمی کند بلکه دیگران را امر می کند به عبادت» نبود.

۱۹۰/۲٦، قا: یعنی از برای آنکه این معنی...

۱۹۱/۲۰، پا: تخطئه نمی کند.

۱۹۱/۲۱، دا: وجهی +دیگر+مخطی.

۱۹۲/۳، قا: ظالم برنفس خو یش.

۱۹۲/۲۱، دا: والطرد والعیاد.

۱۹۳/۱، دا: برتو مزید کن.

۱۹۳/۱۵، دا: واین تجلّی ظلمانی در مقام حیرانی توقف نمایند و این تجلی ظلمانی که سرش خوانند.

۱۹٤/۳، دا: حایر زایل نمی گردد از حرکت دور یه و منفک نمی شود.

۱۹٤/۵، دا: جمال الهی اند+و این سرگشتگان وادی حیرت و سوختگان آتش غیرت نه بهشت شناسند و نه از دوزخ هراسند و گو یند.

۱۹٤/۷، دا و پا: +شادی طلبان از غم جانان بگر یزند+من شادی جان جز غم جانان نشناسم.

۱۹٤/۱٤، قا: بصر بصیر.

۱۹٤/۲۳، دا: و نهایت+باشد و من والی و مابیتهما لازم آید و صاحب حرکت دور یه را بدایت و نهایت نیست چه او.

۱۹۵/۱۲، دا: خلوت لمن.

۱۹۵/۲۲، دا: یعنی حق در انسان وارد شد.

۱۹۵/۲۳، پا: می گذارند.

۱۹٦/۱٦، قا: عشرت گر یز یم.

۱۹٦/۲۵، پا: منم ماهی موسی (؟) ای پاک ذات. قا: تو یی آتش عشق آب حیات.

۱۹۸/۱، پا: ای اولیاء حق را از حق شمرده.

۱۹۹/۱۷، دا: ربّ غیر اوست.

۱۹۹/۲۲، قا: جز تلو ین.

۱۹۹/۲٦، قا: عالم ملک دارد.
۲۰۲/٤، قا: غلبه مقام وحدت.
۲۰۲/۱۹، پا: در مظاهر.
۲۰۳/۱۵، دا: صحو بعد از محو.
۲۰٤/۲۵، دا: کسی راست که.
۲۰۵/۲۲، دا: بصدق پی سرکن.
۲۰٦/۸، قا و قیصری: یابد.
۲۰٦/۱۷، پا: فیض و فتوح.
۲۰۷/٦، دا: از تقدیس چون.
۲۰۸/٤، دا: ارواح مجرده دست داد.
۲۰۸/۱۷، دا: از روی +جهت +عرش.
۲۰۸/۲٦، دا: فیض عامی است.
۲۱۰/۲۳، قا: اجسام ماست.
۲۱٤/۹، دا: عقل راست سجدهٔ ایشان.
۲۱٤/۱۱، دا: و یکی از اسماع.
۲۱٦/۱۵، دا و قا: بل هر چه ببینی همه حق است نه خلق.
۲۱٦/۱۹، دا: در حقایق.
۲۱۸/۲۱، دا: جداش.
۲۱۹/۲٦، دا: مظهر انانیت و مر ید تحقیق.
۲۲۰/۲٤، دا: صورته +آری.
۲۲۰/٤، دا: تام بود ظهور حق.
۲۲۳/۲۱، دا: هشده.
۲۲٤/۷، دا: ثابت نیز نشود.
۲۲٤/۲۱، دا: غیر مجموع.
۲۲٤/۲۳، دا: بعینه مخلوق.
۲۲٤/۲٦، دا: عبارت نیست مگر از ظهور.
۲۲٤/۲۷، دا: واحد نیست.
۲۲۵/۲۰، دا: بر ین جدول.
۲۲۵/۲۱، دا: جز یک می.
۲۲٦/۱۰، دا: بدان مأموری.
۲۲۷/۲۵، دا: سرّ هو یت دانی.
۲۲۸/۷، دا: از برای اشتراک او.
۲۳۰/۱۵، دا: عبارت است از دو دیده که
۲۳۳/۱۱، دا: مسوق است از برای اوست.
۲۳٤/۸، دا: رباعی را ندارد.
۲۳۵/۱۲، دا: مجذوبان حضرت را.
۲۳٦/٦، دا: نور یت در وی و از غلبهٔ هیمان و شوق و از سرذوق.
۲۳۷/۹، دا: تخلل عشق محبوب.
۲۳۷/۱۰، دا: مقیم صادق.
۲۳۷/۱۳، دا: همه دوست گرفت.
۲۳۸/۲، دا: رنگ او باید داشت.
۲۳۹/۸، دا: بدرآید.
۲٤۰/۱۰، دا: تعمیم کرد.
۲٤۱/۷، دا: ظاهر بدوست.
۲٤۱/۱۵، دا: برای موافقت.
۲٤۱/۱٦، دا: هر دو ظاهر است.
۲٤۱/۲۱، دا: من گفتن و او.
۲٤۳/۲، دا: یا حایری رفقا.
۲٤۳/۱۹، دا: و آن حقیقت.
۲٤٦/۲۰، دا: نشاآت.
۲٤۷/۱۱، دا: ایمان ما آن را.
۲٤۷/۱۸، دا: بمقتضای قابلیتش.
۲٤۸/۳، دا: اعیان ایشان.
۲٤۸/۲۲، دا: سؤال برای.
۲٤۸/۲۲، دا: آنکه تو.
۲٤۹/۱٦، دا: ضلال.
۲۵۰/۳، دا: هوا را حد زدیم.
۲۵۲/۸،دا:ومقتضای اوعینش.
۲۵۲/۹، دا: همیشه متقلّب.
۲۵٤/۹ و ۱۰ و ۱۱، دا: متغذی.
۲۵۵/۱۷، دا: نرگس خمار خود.
۲۵٦/۵، دا: هر چه موجودو معبّر است.
۲۵٦/۱٦، دا:دوست در چشم ونیارم عشق باخت.
۲۵٦/۲۰، دا: انکار نمی نمایم.
۲۵۹/۱۷، دا: باشد ولی تجر ید به بود.
۲٦۱/۵، دا: و لیکن عاشقان را دیده دوست.

۱۲/۲۶۱، دا: به سوی
۶/۲۶۲، دا: مرتبهٔ ارواح.
۱/۲۶۵، دا: مقرر شد.
۴/۲۶۶، دا: مقام سفلی بشری.
۹/۲۶۶، دا: دانش ربّ خویش.
۱۵/۲۶۷، دا: به تشریف شرف.
۱۶/۲۶۹، دا: منامات خود.
۵/۲۷۰، دا: انجلای مناسبات.
۱۱/۲۷۰، دا: بشناسد.
۲۶/۲۷۱، دا: گذشتن از صورت.
۱۳/۲۷۲، دا: صواب پسر.
۷/۲۷۳، دا: از برای تکمیل.
۱۶/۲۷۳، دا: امام احمد.
۱۹/۲۷۵، دا: بعد از آن متحول شود.
۵/۲۷۶، دا: او را هر که.
۵/۲۷۷، دا: فی کلّ و صورة.
۱۱/۲۷۷، دا: بنا تعقیب ذکر.
۱۵/۲۷۷، دا: در عقل و خیال.
۲/۲۷۸، دا: که جهان مظهرست و ظاهر دوست.
۱۳/۲۷۹، دا: آید عارف در علم.
۲۰/۳۱۲، دا: محض لطف و غیر فضل عذاب.
۲۴/۳۱۲، دا: چون گلخنی که افتخار می کند.
۲/۳۱۳، دا: انطفاء نار و انقطاع شدت اوار.
۸/۳۱۳، دا: انکار ایشان.
۱۶/۳۱۴، پا وقا: اگر چه وجود مطلق خلق آن.
۲۰/۳۱۴، دا: در حصول.
۲۰/۳۱۴، دا: تفاوت.
۲۱/۳۱۴، دا: راحت در یابد.
۴/۳۱۷، دا: انقیاد شرع است.
۸/۳۱۷، دا: حاصل نمی گشت.
۱۳/۳۱۸، دا: خواهیم کرد.
۱۹/۳۱۹، قاو پا: کلام استیناسی.
۱۲/۳۲۰، دا: عمل بدین عبادت.
۱۸/۳۲۰، دا: ایتاء.
۲/۳۲۱—۵، دا: «با کمال اسم... حاکم است بروی» ندارد.
۲۰/۳۲۱، دا: یا عفو و تجاوز است.
۳/۳۲۲، دا: عذاباً أليماً.
۲۵/۳۲۲، دا: برنافی.
۶/۳۲۴، پاوقا: این سر عالی را از سر قدر داشت.
۴/۳۲۵، دا: در رسد در تو جزاء ای خیرگی.
۲۴/۳۲۵، دا: بلکه مغایر اوست بعادت.
۴/۳۲۷، دا: ز پیهاش.
۸/۳۲۷، دا: هلیله است ملیله است.
۲۰/۳۲۷، دا: خدمت.
۲۳/۳۲۷، دا: و یکی از جمله احوال.
۷/۳۳۱، دا: بعضی اوقات است.
۸/۳۳۱، دا: مدام بدی.
۱۰/۳۳۲، دا: صور مرئ[illegible] ثالیه.
۱۹/۳۳۲، دا: اولاً انبساط بر ین.
۱۲/۳۳۳، دا: یقول عایشه.
۲۶/۳۳۳، دا: جمله یکیست.
۳/۳۳۵، دا: احوال متعاقبه+به منامات متعاقبه است.
۱۵/۳۳۵، دا: فی ملکه منذ حالها.
۱۳/۳۳۶، دا: مزاجی باشد.
۳/۳۳۸، دا: ارادت او ننمود.
۱۴/۳۳۸، دا: کیدست تا یوسف متأدب باشد.
۲/۳۴۱، دا: ان یحبب علیه وصلت الیه.
۶/۳۴۲، دا: «چه مستحیل... آن اتصال» ندارد
۲۷/۳۴۴، دا: اسماء حق است.
۱/۳۴۵، دا: از آثار و احوال وصور.
۲/۳۴۶، دا: چاره نباشد+کما قال تعالی انما أمره إذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون.
۲۳/۳۴۶، قاودا و پا: حاصل. متن برابر قیصری.

۴/۳۴۸، دا: اتصال به شخصی.
۵/۳۴۸، دا: مستحیل است بر چیزی انفکاک.
۲۱/۳۴۸، دا: و در ین علم است.
۳/۳۴۹، دا: باسط+وخافض.
۸/۳۴۹، دا: مرحقیقت را با پروردگار.
۱۹/۳۵۰، دا: اشمام.
۲٦/۳۵۰، دا: بشریت در سطوات.
۲۱/۳۵۱، دا: و به اعتبار صفت هر اسمی از دیگر متمیز گردد.
۲/۳۵۲، دا: حق است+حق است.
۳/۳۵٦، دا: ظل ظل حق.
٦/۳۵٦، دا: نسبت با تو.
۱۷/۳۵٦، دا: اتصاف حق به غنی، اعنی به غنای بعضی از بعض آخر امانه... الخ.
۲۲/۳۵٦، دا: چون مالک ابن غیری در ذات و وجود و کمالات بدو محتاج نباشد.
۲۰/۳۵۷، دا: نیز الحقیقة.
۱۰/۳۵۸، دا: صدق فرمود.
۱۲/۳۵۸، دا: طریق را.
۱۰/۳۵۹، دا: دوم احدیت اسماء و صفاتیه.
۲۷/۳٦۰، دا: هر ربّی را که صراطی است.
۱۵/۳٦۱، دا: با بندگان هادی.
۱۹/۳٦۲، دا: صور روحیه آن اعیان.
۲۴/۳٦۲، دا: عالم جبروتی.
۱۵/۳٦۴، دا: در نمی یابید.
۱/۳٦۵، دا: اسرار چین.
۱۰/۳٦۷، دا: حقیقت آب.
۸/۳٦۸، دا: علم وراثت.
۵/۳٦۹، پاوقا: مظهر نبوی.
۲۱/۳۷۰، دا: برتقدیر معنی اوّل.
۲۵/۳۷۱، دا: در بعضی موضع.
۲۵/۳۷۲، دا: اهل کشف و وجوداند.
۴/۳۷۴، دا: نظرت به لالی فابصرت جهرة.
۱۳/۳۷٦، دا: نمودیم.
۲۱/۳۷٦، دا: حجابت آنست.
۲۵/۳۷٦، دا: آواز آن شه بود.
۲۱/۳۷۷، قاو پا: خلاص شده.
۲۲/۳۷۷، دا: می بردند.
۱۲/۳۸۰، دا: در سما.
۱۸/۳۸۰، دا: اشارت می نماید.
۱۸/۳۸۰، دا: الطاف خفیه.
۳/۳۸۱، دا: زعشق.
۱۰/۳۸۱، دا: حقیقت.
۱۷/۳۸۰، دا: خبر رسول.
۲۵/۳۸۳، دا: پیدا آمد.
۵/۳۸۴، دا: عالم مثال ارواح مطلق.
۲۰/۳۸۴، دا: و عرفان امور و کشف اسرار داشت.
۴/۳۸٦، دا: ایصال کرده بود به لسان رسول.
۲۵/۳۸٦، دا: سما یا در ارض.
۱٦/۳۸۷، دا: عین نتواند بود.
۱۳/۳۸۸، دا: حق است.
۲۴/۳۸۸، دا: و علیم به احوال همهٔ اشیاء و.
۱۰/۳۸۹، دا: صورت خود را.
۱۸/۳۸۹، پاوقا: نیز اوست.
۲۲/۳۹۰، دا: مقابل تفصیل.
۲۸/۳۹۱، دا: دل راز درد.
۱۳/۴۱۳، دا: «کلّ حادث فله سبب است» نبود.
٦/۴۱۴، دا: او از سبب.
۱۱/۴۱۴، قا: که ربط است.
۷/۴۱۵، دا: بالأدلة+پس این نیز حکم تثلیث است که ظاهر شد در ایجاد معانی که استفاده و اکتساب کرده می شود از ادله.
۲۰/۴۱٦، دا: بواطن شان.
۱۹/۴۱۸، دا: و میزان به قسطاس.

۶/۴۱۹، دا: اسماء آخرست.
۲۱/۴۲۰، دا: و بحقیقت.
۱۲/۴۲۱، قا: و خواه مقترن.
۲۴/۴۲۱، قا: از زمین، دا: در زمین رنگی.
۱۴/۴۲۲، دا: حال سلطنت.
۲/۴۲۳، دا: در تقریر اشارت به لسان اثبات.
۲/۴۲۴، دا: حاصل بود.
۱۶/۴۲۴، قا: حزین من است. دا: در میان دل حزین چه خوش است.
۳/۴۲۷، قا: حق تعالی بحسب.
۲/۴۲۸ــ۳، دا: «میان او و بنده است... مرئی» نبود.
۲۱/۴۲۸، دا: و انکار کند» ندارد.
۳/۴۳۱، دا: +گل این باغ را توئی غنچه+سر این گنج را توئی سر پوش.
۲۴/۴۳۲، دا: زهره نضارت.
۴/۴۳۴، دا: از الههٔ اهل اصحاب.
۴/۴۳۴، قا: رد کردن.
۱۹/۴۳۴، دا: جمله جهان.
۲۵/۴۳۴، دا: کیست غیر دوست.
۲۶/۴۳۵، دا: از نفسش.
۲۳/۴۴۰، دا: متکرر.
۲۴/۴۴۰، دا: حدیث تحوّل بدان ناطق است برین.
۲/۴۴۱، قاو پاودا: جنس، حبس.
۲۲/۴۴۱، دا: انقطع عنه عمله.
۱۲/۴۴۵، دا: «آید» نبود.
۱۹/۴۴۵، دا: نفس ناطق.
۶/۴۵۱، دا: بفتح.
۱۰/۴۵۱، دا: به شهوت.
۱/۴۵۲، دا: مؤثره است در نفوس.
۱۷/۴۵۲، دا: رسول علیه السّلام از آن زمان.
۲۰/۴۵۴، قاو پا: جهل بر ناطقه.
۴/۴۵۵، دا: تصرف بهمت.
۱۵/۴۵۵، دا: کنند... سازد.
۶/۴۵۶، دا: با کوشش و اهتمام آز نحس و سعید.
۲۲/۴۵۹، دا: آن ساده دل زروی کسی شرمسار.
۲۳/۴۶۰، دا: اعادهٔ اراده.
۶/۴۶۱، دا: خواهد آورد.
۱۲/۴۷۷، دا: متجلی می‌شود.
۲۲/۴۷۷، دا: که+بنده.
۵/۴۷۸، دا: این قدر دانستیم.
۲۰/۴۷۸، دا: من الواحد.
۲۵/۴۷۹، دا: از حضرت و این.
۲۰/۴۸۰، دا: دست دهد.
۲۲/۴۸۳، دا: استماع افتد.
۲/۴۸۴، دا: اما متکلمان.
۲۵/۴۸۴، دا: منقطع شود انقطاع او من حیث باشد چنانکه انقطاع رسالت من حیث هی است.
۱۴/۴۸۵، دا: مستتر گردد.
۱۹/۴۸۵، دا: موقف المواقفش.
قا: موقوف نگذرانیده‌اند.
۱۹/۴۸۵، قاو پا: نگذاریده‌اند.
۷/۴۸۶، دا: نه از ذات.
۱۳/۴۸۶، دا: همه عشق گرفت.
۲۹/۴۸۶، دا: نبی اعلی است ازنبی.
۲/۴۸۷، دا: که در نبوت تشریعیه نیست.
۱۲/۴۸۷، دا: این حالت آخریست.
۱۳/۴۸۹، دا: علی خیر خلقه محمد.
۱۰/۴۹۰، دا: روحانیش.
۱۹/۴۹۰، دا: اصالت+است.
۱۲/۴۹۱، دا: غلبه احکام طبیعت که اختصاص بدو داشت یا از طبیعت مسماة به سجین که عبارت است از طبیعت

واقعه در مرتبۀ سفلی».
۱۶/۴۹۱، دا: متعلّق باشد.
۱۵/۴۹۳، دا: بعضی باشد اگر چه صفوف باقیه از ارواح بواسطۀ عقل اوّل است چه او واسطۀ تلوین و تسطیر.
۱۴/۴۹۴، دا: رسول+را.
۱۸/۴۹۵، دا: مترکب است.
۲۴/۴۹۷، قاو پا: قول اوست سبحانه و تعالی و کلمة القاها ضمیر عاید باشد به نقلی که ناقل متضمّن اوست.
۱۵/۴۹۹، دا: زاده بود.
۳/۵۰۰، دا: مصادمت... بسوی سما.
۲۲/۵۰۰، دا: از ین دو وجه.
۷/۵۰۱، دا: متعلق ظرف... می شاید... می شاید.
۱۰/۵۰۱، دا: اذن بود+من حیث صورته الحسیة الجسمیة
۱۷/۵۰۱، قا: عین عبداز برای.
۱۸/۵۰۱، دا: در علم ازلاً.
۲۴/۵۰۲، دا: کاخ خورند. ظاهراً کاخ=مطر، باران.
۱/۵۰۳، دا: و چون محقّق الوقوع بمنزله.
۱۱/۵۰۸، دا: و می شاید آن باشد که.
۱۴/۵۰۹، دا: چه کلمات.
۱۳/۵۱۰، دا: تمییز می کند.
۲/۵۱۲، قاو پا: به سراپردۀ ضمایر.
۴/۵۱۲، دا: رسند.
۲۶/۵۱۳، دا: اخیاره وارده در ین.
۲۱/۵۱۴، قاو پا: و امن خلق گردی.
۲۴/۵۱۴، دا: نصیبی نصاب.
۳/۵۱۵، دا: امانات این صفات.
۹/۵۱۵، دا: بعزعرض.
۱۲/۵۱۵، دا: بردل و استعدادش.
۸/۵۱۶، دا: متعلق بجانب.
۲۳/۵۱۶، دا: غیر او را.
۱۰/۵۱۷، دا: حروف.
۲۴/۵۱۷، دا: آنچه بروی نفس رحمانی.
۱۰/۵۱۸، دا: جایز نیست.
۱۳/۵۲۰، دا: اوستاد.
۲۰/۵۲۰، دا: تقابل وقتی حاصل می شود.
۲۴/۵۲۰، دا: این بیت را نیز دارد: آن خانه (...پاک شده) دلیست دروشهر دلانند+از خانه مردی نگریزیم چه مردیم.
۲۵/۵۲۲، دا: استحالت خلأ+و وجود هیولی.
۲۴/۵۲۳، دا: سمی الخمر.
۶/۵۲٤، قاو پا: لآلی سلطنت.
۲۲/۵۲۶، دا: و ظهور آثارش.
۱۲/۵۲۷، دا: حضرت دیگر.
۲۴/۵۲۷، دا: یوم است.
۲۱/۵۲۹، دا: درمی یافت.
۸/۵۳۱، دا: حق کلام کرد.
۱۵/۵۳۱، دا: متعیّنه.
۷/۵۳۲، دا: قلت للناس.
۱۴/۵۳۲، دا: از برای این ممکن.
۱۰/۵۳۳، دا: متغایر است.
۱۹/۵۳۳، دا: از کمالات تو که مستتره است.
۲۳/۵۳۶، دا: متنزل می شود.
۱۹/۵۳۸، دا: : «و شهید اسمی است... نه غیر او» نبود.
۱۴/۵۳۹، دا: تصریح تفصیل.
۶/۵٤۰، دا: شاخ ارب.
۱۷/۵٤۲، دا: در جلوه.
۱۱/۵٤٤، دا: روی هر رویی.
٤/۵٤۷، دا: چون حق.
۵/۵٤۷، دا: دعاش.
۱۳/۵٤۹، دا: جمال تخت.
۲/۵۵۰، دا: «کرد» نبود.

۱۵/۵۵۲، دا: برنفس ایجاب.
۳/۵۵٤، دا: او باطن عبد اگر.
۲۵/۵۵٤، دا: به محمد.
۲۲/۵۵٦، دا: کرد هر چیز را.
۳/۵٦۰، دا: خرقه بدل شد.
۲۵/۵٦۰، دا: از نفس لاجرم.
۹/۵٦۱، دا: گو یا شوی.
۱۵/۵٦۰، دا: از جمادی عالم جانها رو ید.
۱۱/۵٦۲، دا: فوز یست الهی.
۲۷/۵٦۳، دا: «بیا گاهاند» نبود.
۸/۵٦٤، قاو پا: ایثار اصناف خدمت.
۲/۵٦۵، دا: ایجاد نکرد.
۲٤/۵٦٦، قا: واحد و واجد.
۲۰/۵٦۷، دا: علم و تصر یف.
۲٤/۵٦۹، دا: با وجود سلیمان.
۹/۵۷۰، دا: صادر شده بود.
۱۹/۵۷۰، دا: مقام و جزئیه اش.
۲۳/۵۷۰، دا: تاغایتی.
۱۲/۵۷۱، دا: عین او نیست بحسب حقیقت.
۲۵/۵۷۲، دا: «نکرد» نبود.
۱/۵۷۳، دا: بی خبرم همه از کس.
۲۳/۵۷٤، دا: اعنی صراط اسم رب.
۲۵/۵۷۵، دا: بامرما پس اشیاء را بمجرد امرش.
۱۰/۵۷۷، دا: معانی غیبیه.
۱٤/۵۷۸، دا: طایفه را که.
۱٦/۵۷۸، دا: ایتاء حکمت... که مستبع.
٤/۵۷۹، دا: معنی آن باشد.
۲۲/۵۷۹، دا: طالب علم را.
۱۱/۵۸۰، دا: از دیگری صفت نمود.
۹/۵۸۲، قاو پا: عبارت «الهی بودن منافی... علت اختصاص»نبود.
۱۱/۵۸۳، دا: داد وزفیض.
۱۸/۵۸۳، دا: جزای عمل.
۲۱/۵۸۳، دا: براقت او.

٤/۵۸۵، دا: گدای بی نیاز.
٤/۵۸۹، دا: جایز نمی دارند.
۱۸/۵۹۱، دا: و ین نادره.
٦/۵۹۲، دا: از ین معنی آن نیست.
۸/۵۹۳،قاو پا: «بطر یق مشافهه... باجتهاد»نبود.
۱۲/۵۹۳، دا: تغیر کند.
۱۷/۵۹۵، قاو پا: نه چنین.
۲۷/۵۹۵، دا: واحد.
٦/۵۹٦، دا: شروع.
۱۹/۵۹٦، دا: جز در امر.
۱۵/۵۹۷، قاو پا: تعلّق شرط به.
۱۷/۵۹۷-۱۹، دا: «چون وضو... تمام نمی شود» نبود.
۱٤/۵۹۸، دا: حال الانتقام.
۵/٦۰۰، دا: برما.
۸/٦۰۰، دا: زتست... زتست.
۲۲/٦۰۱، دا: مخاطبه +حق.
۸/٦۰٤، دا: این خانهٔ من.
۱۳/٦۰۵، دا: ضرر رساننده راسیئه خواند.
۹/٦۰٦، دا: نفس خو یش بخلاف.
۲۵/٦۰٦، دا: وجود است + برانتباه و در یافتن از قول که لوازم وجود در هر چه وجود دارد موجود است + اما.
۱۳/٦۰۸،قا،پا: بینونت.
۱۰/٦۱۲، پاوقا: نسبت به نفوذ.
۲٦/٦۱۲، دا: مشاهدهٔ نار یه و مطالعه عنصری.
۱/٦۱٤، دا: دو نوع تجلّی.
۱٦/٦۱٤، دا: مردم نشد.
۷/٦۱٦، دا: مرتبتیه.
۱۰/٦۱٦، قاو پا: بعید است.
۱٤/٦۱٦، دا: «از امراض و اقدار» ندارد.
۲۵/٦۱٦، دا: قر یب.
۵/٦۱۷، دا: ایوب و آخراً.
٤/٦۱۸، دا: سر یر + نیز.

۱۸/۶۱۸، دا: انسانی را.
۲/۶۱۹، دا: آنست که.
۲۳/۶۱۹، دا: همچنین + است.
۴/۶۲۱، قاو پا: «وجود هرحی... منحل می شود» نبود.
۹/۶۲۳، دا: بروی غاصب.
۷/۶۲۴، دا: ان‌صح قولکما.
۱۳/۶۲۶، دا: فکرها گنجد.
۱۶/۶۲۷، دا: تحقیق.
۱۶/۶۲۸، دا: قریب می شود.
۱۳/۶۲۹، دا: این ابیات را در حاشیه دارد:
ناخوش او خوش بود برجان
من+جان فدای یار دل رنجان
من+قدرتی نو دارد آنجا
نی کهن+خواهی اینجا کارکن
خواهی مکن+با نیازی بین و
استغنا کن+خواه مضراب باش و
خواهی نوحه گر.
۱۰/۶۳۰، دا: اقتضای قربت.
۲/۶۳۱، دا: بگریزیم.
۱۹/۶۳۱، دا: برطریق.
۱۲/۶۳۲، پاوقا: «ساختن... محبوب» نبود.
۲۵/۶۳۲، دا: از برای امتحان را.
۱/۶۳۳، دا: چو زر فروزد.
۱۷/۶۳۳، دا: ز پی تو گشاده‌ایم.
۱۳/۶۳۴، دا: است لاجرم از او در می‌خواه داعی از ین وجه نه از وجود آخر که منعوته است.
۵/۶۳۵، دا: حقیقت بیت.
۴/۶۳۶، دا: از مکر خدای.
۲/۶۳۷، دا: از جنسش چیزی.
۴/۶۳۷، دا: اسم او باشد.
۱۴/۶۳۹، دا: ادخل.
۲۴/۶۳۹، دا: و عرفان چنانکه در می یابند اهل حجاب.
۱۶/۶۴۱، دا: خواهند خواند+تا بدین نفی کند ابن‌الله گفتن را، گوییا روح او در یافت که اکثر، تکرار شده است.
۲۵/۶۴۱، دا: باقی می ماند
۱۵/۶۴۳، دا: بیان این.
۱۳/۶۴۴، قاو پا: طلب نمی کند.
۲۳/۶۴۴، دا: شامل کل.
۲۴/۶۴۴، دا: هر عین.
۷/۶۴۵، دا: استعداد.
۱۲/۶۴۶، دا: و ملایمت طبع که اگر ملایمت طبعی معتبر باشد.
۷/۶۴۷، دا: در خارج اعیان نیست.
۱۴/۶۴۷، دا: می تواند+کرد.
۲۴/۶۴۷، دا: این مسأله.
۲۱/۶۴۸، دا: ای دوست از ادراک آنچه.
۲/۶۴۹، دا: اعیان+مطلقاً.
۱۰/۶۴۹، دا: حق سُبحانه بر حسب.
۲۰/۶۵۱، دا و قاو پا: متوجه نیست.
۱۳/۶۵۲، دا: جز علم و جز ذاتی.
۱۸/۶۵۵، دا: و این از برای آنست.
۱۹/۶۵۶، دا: که در دعا یا الله یا خود رحمن.
۱۵/۶۵۹، دا: مزاج صور ملکیه.
۲۷/۶۵۹، دا: طهور بقوت.
۸/۶۶۰، دا: چهارم + کرد.
۱۹/۶۶۰، قا: چون نظر.
۱۳/۶۶۱، دا: مشبه است.
۱۳/۶۶۵، دا: تفاصیل استعدادات.
۱۶/۶۶۵، دا: ای نام برزو.
۹/۶۶۸، دا: متحقق گشت.
۲۵/۶۶۸، دا: و از روی بنابرین.
۲/۶۷۰، دا: مشوب بوهم، پس.
۲۰/۶۷۰، دا: متغایرتین.
۹/۶۷۱، دا: باز بین.

۲۵/۶۷۱، دا: بی هیچ شبهه.
۲۶/۶۷۴، دا: نمی گردد.
۲/۶۷۵، دا: عزتی است.
۲۱/۶۷۶، قا: منسوب به وهم است.
۱۷/۶۷۷، دا: مکاشف خود را مخر.
۵/۶۷۹، دا: می سازند.
۲۲/۶۷۹، دا: عقول ایشان.
۸/۶۸۲، دا: و باید که.
۱۳/۶۸۲، دا: می شود.
۲/۶۸۳، دا: خرس و بکم.
۲۰/۶۸۳، دا: مصور می شود.
۱۲/۶۸۴، دا: نفی می کند فعل را.
۱۱/۶۸۵، دا: از گلستان چه یابی.
۱۲/۶۸۵، دا: چه خیزد.
۲۳/۶۸۶، قا: کونین.
۲۴/۶۸۶، دا: کردنی باشد.
۴/۶۸۸، قا: نمی ماند.
۱۰/۶۸۸، دا: باشد.
۱۷/۶۸۸، قا: مشاء بر آن اند.
۵/۶۸۹، قاودا: بقرینه حال است.
۱۱/۶۹۰، دا: در غیب و غیر وجود.
۲۲/۶۹۰، دا: کلام سابق.
۱۳/۶۹۱، دا: باشند.
۲۰/۶۹۱، قا: متناهیه.
۱۲/۶۹۴، دا: دو اسم +را.
۴/۶۹۶، دا: شر یک.
۹/۶۹۶، دا: واقع است.
۱۴/۷۰۱، دا: منسوب شود.
۳/۷۰۳، دا: مربی هارون+بود.
۲/۷۰۵، دا: انسانیت + خویش. و آن دیگر که منقاد اوست انقیاد می کند از روی حیوانیتش از برای خوف یا طمع که هر دو از حیوانیت ناشی باشد نه از انسانیت.
۱/۷۰۶، دا: مثل او یند.
۲۱/۷۰۷، دا: از ین+دو.
۱۲/۷۰۹، دا: از+عبادت.
۲۲/۷۰۹، قا: می پرستیدند.
۲۸/۷۱۰، دا: عبادت می کند.
۱۴/۷۱۱، دا: تفاصیل.
۱۱/۷۱۲، دا: نکنی.
۱۳/۷۱۲، قا: به ایشان می گوید که.
۲۱/۷۱۲، دا: «می کنند» نبود.
۶/۷۱۴، دا: «مرروح مدبّر+ فهواللطیف الخبیر. پس او لطیف است و منزّه از ادراک بصایر و ابصار. و خبیر است و مطلع بر ضمایر و اسرار». این معنی آیه است که در قا و پا و قیصری نیامده است.
۱۸/۷۱۶، دا: نور و حیات.
۵/۷۱۷، دا: حاکم و سائسه اند.
۲۱/۷۲۵، دا: محقّق شود.
۲۳/۷۲۵، قا: و جنات، دا: و حبات (بدون نقطه).
۲۵/۷۲۵، دا: امور محققه نیست.
۱۱/۷۲۶، دا: بقای جاودانی.
۱۹/۷۲۷، دا: و بجهت اوقیام ننماید.
۵/۷۲۸، دا: به آیت کتاب.
۱۴/۷۲۸، دا: برست. مثنوی، طبع نیکلسن: برست (بی نقطه).
۷۲۸، دا: به آب است.
۱۵/۷۲۹، دا: شهود بحد وجوه.
۲۰/۷۲۹، دا: هدایتی.
۱۱/۷۳۰، دا: طبیعی زاد مگر مثل خود.
۱۵/۷۳۰، دا: عالم +است.
۱۱/۷۳۱، دا: پرهیز ورزد و غیر حق.
۲۳/۷۳۱، دا: در دریا شجره.
۹/۷۳۲، دا: گفت این موسی روشنی دیده باشد

مرا و ترا+و روشنی. در قاو پا معنی پاره‌ای از آغاز عبارت نیامده است.

۲/۷۳۳، دا: بر آن+عبور.

۶/۷۳۳، قا: معتمد به.

۲/۷۳۸، دا: بجز جفا نبود دفع آن سبگسار.

۱۳/۷۳۸، دا: در حق حبیب.

۱۳/۷۳۹، دا: جانهاست.

۲۰/۷۳۹، قا: درد جور.

۲/۷۴۰، دا: جفاها از رعایتها.

۱۹/۷۴۰، دا: ضیررا.

۲۶/۷۴۳، دا: و از ظاهر به باطن راه نمی برند.

۹/۷۴۴، دا: مضمر بود.

۱۲/۷۴۵، دا: درر+و+حکم.

۲۰/۷۴۷، دا: نگزاردی.

۴/۷۵۳، دا: از روی حد.

۲۳/۷۵۴، دا: جواب از او.

۵/۷۵۵، دا: ظاهر می شود رب در وی.

۲/۷۵۶، دا: نباشند.

۱۵/۷۵۸، دا: رآی کوکباً+ایّ ستر.

۱۰/۷۵۹، دا: ظاهر شده بود ظاهر بود.

۲۱/۷۶۰، دا: در فرعون.

۲۳/۷۶۰، دا: و برغیر.

۷/۷۶۱، دا: و ترتیب.

۲۵/۷۶۱، دا: حجج فرعون.

۲۱/۷۶۲، دا: می خواند.

۲/۷۶۴، دا: داشته‌ای.

۱۰/۷۶۴، دا: نیل است مراتب کمالیه را.

۱۵/۷۶۶، دا: که روند.

۱۹/۷۶۹، دا: فی البلوی.

۹/۷۷۰، دا: بعز عرض.

۲۶/۷۷۰، دا: ظاهر شود.

۱۳/۷۷۱، قا: ظهور

۱۸/۷۷۱، دا: ساکن می بود.

۱۱/۷۷۴، دا: و اجناس اشخاص.

۲۰/۷۷۷، دا: رازی که میان جان جانست نهان.

۱۲/۷۷۹، دا: بر+راه.

۶/۷۸۱، دا: لقاجویی.

۱۰/۷۸۴، دا: اخلاط حادث شد.

۱۳/۷۸۴، پاوقا: روغن است چراغ را.

۳/۷۸۶، دا: بسوی او.

۶/۷۸۷، دا و قا: ...ناظر+... مسامع.

۱۶/۷۸۷، دا: غیرت.

۱۸/۷۸۷، قا: و ملطخ با کاین و نقایص.

۲/۷۸۸، دا: صورت فاعل.

۶/۷۹۰، دا: رسانند.

۱۳/۷۹۰، دا: چه در نُبی.

۹/۷۹۱، دا: قبیل.

۱۱/۷۹۱، فا: که+به+سبب.

۱۱/۷۹۱، دا: آن از نکاحات.

۱/۷۹۲، دا: آن کس را که جمع شدن.

۷/۷۹۲، دا: آنکه نگوید.

۱۱/۷۹۲، دا: عشق و مشک..

۱۵/۷۹۴، دا: آن عاشق است.

۲۷/۷۹۷، دا: رتبهٔ مونث است.

۴/۸۰۰، فا: ممتاز می شود از اسم غیرش.

۳/۸۰۲، قا: از تعفّن نیست.

۲۱/۸۰۲، قا: از صلب حقیقی.

۱۴/۸۰۳، دا: خبث.

۱/۸۰۴، قا: سعدالمزاج.

۲۴/۸۰۶، دا: «چکنم... مهجورم» نبود.

۱۲/۸۰۸، دا: قریب.

۳/۸۰۲، دا: متبیّن.

۱۶/۸۱۲، دا: وجود عبد + (... پاک شد) اله معتقد بنده است که در قبلهٔ خویش به نظر فکری یا بتقلید به نظر فکری یا بتقلید (... پاک شده) خودساخته است.

۲۳/۸۱۳، دا: او ما را تکمیل اوست.
۲۱/۸۱٤، دا: عین حمد رب او.
۱۰/۸۱٦، دا: عابد اله.

فهرستها:

* فهرست آیات قرآنی.
* فهرست احادیث، اخبار و اقوال.
* فهرست ابیات فصوص.
* فهرست ابیات شرح فصوص.
* فهرست اصطلاحات و تعبیرات.
* فهرست کلی اعلام.

فهرست آیات قرآنی

فهرست احادیث، اخبار و اقوال

فهرست اشعار فصوص

فهرست اشعار شرح فصوص

۱: قوافی عربی

۲: اشعار فارسی بترتیب صدور

* * *

* * *

فهرست اصطلاحات وتعبیرات

فهرست کلی اعلام